

Adalékok az ifjú Marx filozófiai fejlődéséhez

(1840—1844)

LUKÁCS GYÖRGY

A húszas évek óta az ifjú Marx fejlődése az átmeneti korszakából származó fontos kéziratok közzététele révén megközelíthető a tudomány számára, de mi, marxisták, még mindig nem dolgoztuk fel részletesen és behatóan fejlődésének minden útját és szakaszát a radikális ifjúhegelianizmustól a dialektikus és történelmi materializmus megalapításáig. Mindenekelőtt hiányzik eddigelé egy alapos monográfia, amely Hegel idealista dialektikájának az ifjú Marx által való meghaladását különböző szakaszaiban tárgyalná. Összefoglaló kísérletünknel ez a hiány nagy nehézségeket okoz nekünk. Ez a munka is csak néhány lényeges pontot emelhet ki, amelyet a marxizmus keletkezés-történetének tanulmányozásában a filozófiai kérdések tekintetében figyelembe kell venni.

Amióta a moszkvai Marx—Engels—Lenin Intézet¹ közzétette Marx ifjúkori iratait, fejlődésének útja legalább alapvonalaiban láthatóvá vált. Ma az ifjú Marx szellemi fiziognómiáját sokkal világosabban és teljesebben látjuk, mint amennyire ez a Mehring-féle hagyaték-kiadás² alapján lehetséges volt. Azt látjuk, hogy Marxnak későbbben döntő intellektuális jellemvonásai már kora ifjúságában pregnánsan jelentkeztek. Hatalmas vágy él benne kezdettől fogva, hogy egyetemesen elsajátítsa és feldolgozza korának legmagasabbrendű tudáskincseit, hasonlíthatatlan az a kritikai beállítottság, amellyel mindenkor a készen talált gondolati anyaghoz közeledik. Emellett kitünteti őt az emberi gondolkodás történetében rendkívül ritka határozottság és egyenesvonalúság a centrálisan jelentős problémák megragadásában, amelyeket komplikált, zavaros, az elődöktől tisztázatlanul hagyott kérdés-komplexumból dolgoz ki. Sajátja egyúttal a sokoldalúságra való szenvedélyes törekvés, fausti telhetetlenség a jelenségek összes oldalainak felfedezésében, valamint a kutatás fáradhatatlansága, amely meg nem nyugszik, mígcsak a problémát egész mélységében fel nem fogta, nem helyesbítette és meg nem oldotta.

¹ Karl Marx, Friedrich Engels: Történeti-kritikai összkiadás. Művek (iratok) levelek; német kiadás, megjelent a Marx—Engels-archivumban, Frankfurt a. M., 1927 kk. (MEGA). Marx itt tárgyalta ifjúkori művei az I. rész I. kötetében (első és második félkötet) és 3. kötetében.

² Aus dem literarischen Nachlaß von Karl Marx und Friedrich Engels 1841 bis 1850, herausgegeben von Franz Mehring, Berlin und Stuttgart 1902.

Ehhez járul, hogy az ifjú Marxnál az intellektuális jellem mindezen vonásainak gyors, határozott jelentkezése sokkal több egy nagy zseni egyszerű koraérettségénél. Kevés olyan világtörténelmi személyiség van, akinél az egyéni és a társadalmi fejlődésnek ilyen benső egybeesését lehetne megfigyelni, mint nála.

A hegelianizmus legyőzésének, egyben a Feuerbachon való túlmenésnek, a materialista dialektika megalapításának folyamata az ő fejlődésében összeszik a forradalmi demokrácia átlátszó pontjától a tudatos szocializmushoz való fejlődéssel. A két vonal szükségszerű egységet alkot, az egész folyamat azonban — semmiképp sem véletlenül — a német történelemnek abban a korszakában játszódik le, amelyben — IV. Frigyes Vilmos trónralépte után Poroszországban, a porosz belpolitika romantikus-reakciós fordulata után — általános politikai és ideológiai erjedés indul meg Németországban: az 1848-as polgári-demokratikus forradalom előkészítésének korszaka. S ámbár Németország a kapitalista fejlődés tekintetében ekkor még messze elmaradt Anglia és Franciaország mögött, ez a korszak egyúttal a német forradalmi munkásmozgalom első fellángolásának korszaka. Nem véletlen coincidencia, hogy az ifjú Marx szocialista világnézetének tisztázódása és megszilárdulása összeszik a német proletariátus első forradalmi fellépésével, az 1844-es sziléziai takácsfelkeléssel.

Természetesen ez a fejlődés német formákban játszódik le. Ideológiailag is. A nemzetközi tudományos szocializmus megalapítójánál is a proletárforradalom világnézete először nemzeti formában jelenik meg. Ez konkrétan azt jelenti: a politikai kiindulópont a német 48-at megelőző kor forradalmi-demokratikus radikalizmusa, az ideológiai út kezdődik Hegel idealista dialektikájának bírálatával és átalakításával s eléri célját annak materialista talpraállításában. Ez elsősorban a német filozófián belül végbemenő folyamat; a materializmus felé való fordulás is egy német gondolkodó, Ludwig Feuerbach befolyása alatt történik. A marxizmusnak két másik, Lenin által kiemelt forrása³ csak a fejlődés további folyamán járul ehhez, mégpedig olyképpen, hogy a forradalmi demokratizmus kezdődő válságában — 1843 óta — először a francia restauráció történetíróinak vívmányai, valamint az utópista szocializmus gondolat-kincse és felbomlásának tapasztalatai, mindenekelőtt francia megjelenésformáikban, vannak hatással az ifjú Marxra, s csak azután, az új világnézet végleges elmélyülése és megszilárdulása során — 1844 óta — kezdi érezni az angol klasszikus gazdaságtan befolyását.

Ezek az ifjú Marx fejlődésútjának világtörténelmileg lényeges mozzanatai. Hogyan sajátította el rövid, de nehéz vívódás után 19 éves korában magát a hegeli filozófiát és hogyan került kapcsolatba a radikális ifjúhegelianusokkal, azt megírta 1837. november 10-én kelt, atyjához intézett nagy levelében.⁴ Költői-filozófusi „Sturm und Drang”-jának, a költészetben és szépirodalomban való romantikus keresésének, a Kant és Fichte szubjektív idealizmusától való múló befolyásoltatásának elemzése életrajzának feladataihoz tartozik. Tulajdonképpen filozófiai fejlődése csak a hegeli filozófia elsajátításával indul meg. Csak ezzel kezdődik világtörténelmileg jelentős életpályája.

³ Lenin: A marxizmus három forrása és három alkotó része (Lenin: Marx—Engels—Marxizmus c. kötetében).

⁴ MEGA I 1/2, 213 kk.

I. A disszertáció

Jellemző Marx személyiségére, hogy ezt a filozófiai alapot — Hegel tanítását — oly korai életkorban találja meg, azonban az újonnan kivívott világnézetnek írói feldolgozása nála nehéz gondolati harcokkal teli hosszú időt vesz igénybe. Marx már 1839 elején dolgozik doktori disszertációján. E munka leírása azonban olyan fogalmazásban maradt fenn, amelyet körülbelül két évvel később, 1841 elején formulázott meg.⁵ A befejezést ezúttal is inkább külső nyomás kényszerítette ki. Az eredmény — s ez ismét jellemző Marxra — zsenialitásával még több mint egy évszázad múlva is bámulatba ejti a késői olvasót; magát a szerzőt azonban nem elégitette ki, úgyhogy nem tudta magát elhatározni ebben a formában való közzétételére. Marx szigorú önkritikájára ez annál jellemzőbb, mert sokkal későbbi nyilatkozatokból (többek között néhány, Lassalle-hoz intézett levélből) láthatjuk, hogy disszertációjának alapvonalát, az ott alkalmazott módszert, azt, hogy miképpen nyúl hozzá filozófiai-történelmi problémákhoz általában és hogyan tárgyalta Epikuros világnézetét különösen, még érettsége idején is helyesnek tartotta.⁶

Marx doktori munkájának nehéz és lassú keletkezése szorosan összefügg álláspontjának eredetiségével, fejtegetéseinek meglepő érettségével és nagyszerű gondolatgazdagságával. Az ifjúhegelianus Koeppen „gondolatok tárházának”⁷ nevezi az ifjú Marxot, azt a munkatársat látja benne, aki állandóan befolyásolja és megtermékenyíti mindnyájukat, Koeppent, Bauert stb. Ámde az ifjú Marx nemcsak a gondolatok gazdagságában és mélységében múlja fölül a többi radikális hegelianust, hanem mindenekelőtt abban, hogy az akkori Németország ideológiai fejlődésének döntő kérdésében, a hegeli filozófia kritikájában, már első fellépéskor jelentős lépésekkel megelőzte minden kortársát. Ezt kettős értelemben kell venni: Marx fölényben van a többi ifjúhegelianussal szemben egyrészt politikailag, radikális demokratizmusában, másrészt filozófiaiilag, a hegeli filozófia — egyelőre — kritikai továbbfejlesztésének mélységében.

Általános vonása a radikális ifjúhegelianizmusnak, hogy különbséget tesz az ezoterikus Hegel között, aki alapjában véve ateista és forradalmár, és az egzoterikus Hegel között, aki alkalmazkodott korának politikai hatalmaihoz. Ezt a felfogást Heinrich Heine fogalmazta meg először a harmincas években;⁸ erre hivatkozik Engels „Ludwig Feuerbach”-jában.⁹

Az ezoterikus és az egzoterikus Hegel megkülönböztetése azért rendkívül jelentős, mert elsősorban ez idézte elő és indította el a hegeli filozófia radikális továbbfejlesztését. De felületes s nem találja el a dolog velejét. Nem ismeri fel, hogy a hegeli filozófiában mint olyanban — idealizmusában, rendszerezésének metafizikai zártságában — eleve bennefoglaltatnak azok a gondolati előfeltevések, amelyek Hegelnek a reakciós porosz államhoz való

⁵ i. h. 1/1, 1 kk.

⁶ Marx levele Lassalle-hoz 1858. II. 22. és 1858. IV. 3: Marx—Engels: Válogatott levelek. Budapest 1950. 114 k. Vö. MEGA I 5, 121/122. Sankt Max I. Altes Testament 3.

⁷ Koeppen levele Marxhoz 1841. VI. 3. MEGA I 1/2, 257.

⁸ H. Heine: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland; Gesammelte Werke, Berlin 1953. 5. köt. 191 kk. Geständnisse, i. h. 479.

⁹ Marx—Engels: Válogatott művek, II., Budapest 1949. 356. l.

alkalmazkodását lehetővé, sőt filozófiai rendszerének lényege szempontjából szükségessé tették. Azok az ifjúhegelianusok, akik ragaszkodnak ehhez a felületes értékeléshez, épp ezért nem képesek szakítani a hegeli rendszer alapjaival. Ennek ismét az a következménye, hogy egész politikai filozófiai oppozíciójuk is felemásság marad s végül is — mint a „szabadoknál” — egy intellektuális álforradalom izgatott, követelődző sopánkodásaiban merül ki.

Már az 1840/41 években az ifjú Marx elvben túlmegy az ifjúhegelianusok Hegel-értékelésén. Kortársai és akkori harcos társai, többek között Bruno Bauer és Koeppen — bár természetesen sok változattal a részletekben —, a fődologban megállnak a jelzett állásponton. Marx már disszertációjában sokkal tovább tart. Itt elismeri, hogy jelentős filozófusoknál, köztük Hegelnél is, előfordulhatnak alkalmazkodások, még tudatosan is. De hozzáteszi: „Ámde ami nincs az ő (a filozófus — L. Gy.) tudatában, az, hogy e látszólagos alkalmazkodás lehetőségének legbensőbb gyökere saját elvének egy elégtelenségében vagy ki nem elégítő fogalmazásában van. Ha tehát egy filozófus valóban alkalmazkodott volna, akkor tanítványainak az ő *belső lényeges tudatából* kell megmagyarázniok azt, amit *ön maga számára egy egzotikus* tudat formáját öltötte. Ily módon az, ami mint a lelkiismeret haladása jelenik meg, egyúttal a tudás haladása. Nem gyanúsítják a filozófus partikuláris lelkiismeretét, hanem megkonstruálják lényeges tudatfokát, meghatározott alakra és jelentőségre emelik s ezzel egyúttal túlmennek rajta.”¹⁰ Ezzel az ifjú Marx egyrészt sokkal méltányosabban ítéli meg Hegel nagyságát, mint az ifjúhegelianusok, akik olyképpen magyarázzák meg alkalmazkodását, hogy gyanúsítaniok kell Hegel személyes motívumait. Másrészt azonban sokkal nagyobb kritikával is áll a hegeli filozófiával mint olyannal szemben, mint ők, mert e filozófia elégtelenségében látja az alkalmazkodás szükség-szerű ideológiai alapját. Ugyanakkor azonban látja Marx az ifjúhegelianus oppozíciónak történetileg szimptomatikus jelentőségét is; közvetlenül az idézett hely után azt mondja: „Egyébként a hegeli iskola egy nagy részének ezt a nem-filozofikus fordulatát olyan jelenségnek tekintem, amely mindig kísérni fogja az átmenetet a fegyelemből a szabadságba.”¹¹

Az eltérés tehát Marx és a többi ifjúhegelianus között annak a kérdésnek felfogásában, hogyan használható fel a hegeli filozófia a haladás érdekében, itt már rendkívül nagy. Bruno Bauer a többi ifjúhegelianussal együtt magának a hegeli filozófiának alapjaival teljesen kritikátlanul áll szemben; úgy véli, Hegel tanításából csak ki kell hámozni az egzotikus forradalmi magvat, az egzotikus héjat azután — mindazt, ami az alkalmazkodáshoz tartozik — ott lehet hagyni, s kész az új korszak filozófiája. Marx kezdettől fogva magában Hegelben akarja felfedni és megszüntetni az ellentmondást. Ez azt mutatja, hogy benne már 1840/41-ben megvan a hegeli filozófia későbbi kritikai megszüntetésének csírája.

Persze, egyelőre csak a csírája, A disszertációban foglalt kritika még nem irányul a hegeli filozófia középpontja ellen, sem annak idealizmusa, sem az idealista-dialektikus módszer ellentmondásai ellen. A középponti problémát a disszertációban csak egészen általánosan érinti; konkrétan egyelőre csak a hegeli történelemkonceptciónak néhány, persze fontos mozzanatát bírálja.

¹⁰ MEGA I 1/1, 64., Jegyzetek az I. rész 4. fejezetéhez.

¹¹ uo.

Epikuros filozófiájának tárgyalásában Marx magától értetődően Hegel „Filozófiatörténetéből” indul ki, ámde gyökeresen megváltoztatja Epikuros képét és történeti elhelyezését a hegeli felfogással szemben. Nem tárgyalhatjuk itt még csak utalásszerűen sem ezt az eltérést Marx által kifejtett történeti gazdagságában. Kénytelenek vagyunk néhány olyan mozzanat kiemelésére szorítkozni, amelyben Marx újszerű álláspontja különösen pregnánsan jut kifejezésre.

Epikuros filozófiájának hegeli tárgyalása tele van ellenszenvvel e filozófia materializmusával szemben. Ezért joggal mondja Lenin, hogy „iskolapéldája annak, hogy az idealista hogyan forgatja ki és rágalmazza a materializmust”,¹² amikor Hegel „Filozófiatörténetének” Epikurosról szóló szakaszát jellemzi. Marx 1840/41-ben még nem materialista, világnézete ebben az időben radikalizált, ateista panteizmus, kikerülhetetlenül objektív idealista vonásokkal. De nyomát sem találni benne annak az elfogultságnak a materializmussal szemben, amelyet a többi radikális ifjúhegeliánus átvett mesterétől.

Már az, hogy Marx az ókor legnagyobb materialistáinak, Demokritosnak és Epikurosnek öröksége felé fordult, ebben a tekintetben cselekedet. Éppoly előítéletnélküli és merész az, ahogyan történetileg elhelyezi Marx az epikureizmust. Hegel filozófiatörténeti összefogásának megfelelően, a sztoában és az epikureizmusban csupán alárendelt mozzanatait látja a hellenisztikus—római filozófia fejlődésének, amely csak a szkepticizmusban tetőződik mint igazi szintézisében. Marx ellenben úgy tekinti Epikurost mint felvilágosítót, ateistát, mint az emberek megszabadítóját az istenektől való félelemtől, s ezért midőn megítéli az antik filozófia történeti felbomlását, magasabbra helyezi őt a szkeptikusoknál.

Ez a megítélés a doktori disszertációban mélyen szántó filozófiatörténeti kutatások alapján történik. Mindenekelőtt helyesbíti Marx Hegelnek azt a feltevését, hogy Demokritos és Epikuros atomisztikája azonos tanítás, hogy tehát alapján véve Epikuros egyetlen lényeges lépéssel sem ment túl Demokritoson. Éme régi, meghonosodott, az atomisztikának ezt a két elméletét a lényegben azonosító előítélet ellen szélesen és mélyen megalapozott polémikus harcot vív Marx. Itt is lehetetlen, hogy csak kivonatossan is adjuk Marxnak gazdag és a filozófiatörténetírás szempontjából úttörő fejtegetéseit. Csak azokat a mozzanatokot emeljük ki, amelyekben különös erővel jelentkeznek saját fejlődésének tendenciái.

Az ifjú Marx nagy filozófiatörténeti teljesítménye itt abban van, hogy nemcsak a materialista hagyomány felé fordul, hanem egyik legfontosabb képviselőjének tanításában a dialektika kezdeteit próbálja kikutatni. Ezeket a kezdeteket megtalálja Epikuros atomelméletében, szemben Demokritos atomelméletével, amelyben még nyoma sincs a dialektikának. Ezt a különbséget kidolgozza az atomelmélet minden meghatározásában, kimutatja Epikurosnek az atomok elhajlására, repulziójára, nagyságára, alakjára, nehézségére és minőségére vonatkozó tanítása kapcsán. Emellett teljesen tisztában van Epikuros elméletének fizikai tarthatatlanságával, „határtalan nembánomságával a fizikai jelenségek magyarázatában”. Amit azonban — igazán dialektikusan fogva fel a tévedés és igazság viszonyát a filozófia történetében — fontosnak tart, az azoknak a mélyebb filozófiai sejtéseknek a kidolgozása, amelyek a fizikai értelmetlenség felületi jelensége mögött rejtőznek.

¹² Lenin, Filozófiai füzetek, Budapest. Szikra, 1954. 282. 1.

Marx kimutatja, hogy Demokritos csak szigorúan mechanikai szükség-szerűséget ismer s ennél fogva tagadja a véletlent; az epikurosi filozófia ellenben kezdeteket tartalmaz a véletlen dialektikus felfogásához, a véletlen pedig megnyitja az ember útját a szabadsághoz. Éppoly éles az ellentét az idő kérdésében. Demokritos természet-filozófiájában az időnek egyáltalán nincs jelentősége. Epikuros-nál ellenben az idő „a végesnek változása, amennyiben ezt mint változást tételezik”, s „éppúgy a valóságos forma, amely a jelenséget elválasztja a lényegtől, azt mint jelenséget tételezi, mint ahogy visszavezeti a lényegbe.”¹³ Így tehát, mondja Marx, Epikuros szerint „az ember érzékisége ... a megtestesült idő, az érzéki világnak magábanvaló egzisztáló reflexiója”.

Ezekkel a különbségekkel szorosan összefügg, hogy Demokritos, mint Marx kiemeli, csupán természetfilozófiát alkotott, míg Epikuros atomista elmélete felmutat egyúttal olyan kategóriákat is, amelyek az emberi, a társadalmi élet meghatározásaira vonatkoznak. Ez nemcsak arra az általános visszatükrözésre áll, amelyet az egyéneknek a felbomló antik művelődés korában való elszigeteltsége az epikurosi atomisztikában talált, hanem egyes konkrét társadalmi kötelek és intézmények értelmezésére is. Így Epikuros a repulziót a konkrétabb formában, amelyben felfogja, politikailag mint a szerződést, társadalmilag mint a barátságot értelmezi. Végül hangsúlyozza Marx e szembeállítás kapcsolatban Demokritos szigorú empirizmusát, amellyel szemben Epikuros egész természetfilozófiája kizárólag a filozófia boldogságának, az ataraxiának, elérésére szolgál. Epikuros, a felvilágosító, számára a természetmegismerés jelentősége abban van, hogy felszabadítja az embert. Abban, ahogy Marx megformulálja az epikureizmusnak ezt a csúcspontját, világosan megmutatkozik rokonszenve a materializmus mint az emberi emancipáció ideológiája iránt: „Azzal, hogy megismerjük a természetet mint ésszerűt, megszűnik tőle való függésünk. Már nem réme a mi tudatunknak... Csak ha a tudatos ész egészen szabadon engedi a természetet s mint magánvaló észt tekinti a természetet, csak akkor egészen az ész tulajdona.”¹⁴

Az itt jelzett problémák sokkal többet jelentenek, mint pusztán részletkérdéseit az antik filozófia történetének. A Demokritos és Epikuros közötti különbség megítélésében egyrészt arról van szó, hogy Marx jelentős lépést tesz a metafizikai materializmus korlátainak legyőzésére, s itt először történik kísérlet magának a materialista hagyománynak dialektikus kezdeteihez való kapcsolódásra, s másrészt arra, hogy kidolgoz egy általános történelemkoncepciót, amely elvileg különbözik Hegelétől.

Az első kérdésre nézve azt lehet mondani, hogy a disszertáció Marx későbbi Feuerbach-téziseinek első csírája. Ami a második kérdést illeti, mindenekelőtt rá kell mutatni arra, hogy Marx már a disszertáció kezdő elmélkedéseiben tiltakozik ama „bágyadt befejezés” ellen, amellyel a történetírók, Hegel is, az antik filozófia alkonyát be szokták végezni.¹⁵ Marx ismételtlen kiemeli polémikusan, hogy az olyan rendszereknek, mint Epikurosé, ilyen „öntudatelméletek”-nek, történetileg egészen határozott, mégpedig pozitív, előremutató funkciójuk van. Nem véletlenül lépnek fel a nagy szintetikus,

¹³ MEGA i. h. 42; II. rész, 4. Az idő.

¹⁴ i. h. 43.

¹⁵ i. h. 13; I. rész, 1.

a világ teljes megragadására igényt tartó rendszerek után, amilyen az ókorban Aristoteles filozófiája, a közelmúltban pedig Hegelé volt. Tünetei azok a történelem csomópontjainak, a világ és vele együtt a filozófia válságainak. Azok a korszakok, amelyekben hatékonyokká válnak, erővel teljes korszakok, „boldogok, ha titánok harca jellemzi őket.”¹⁶

Itt tűnik ki a legélesebben az ellentét Hegel és az ifjú Marx között. Epikurost mind a ketten a hellénisztikus—római korszak filozófusának tekintik, amelyben az elszigetelt egyéniség érvényesül. Ez a korszak azonban Hegel szemében a prózának, az élet általános magánjellegűvé válásának kora, miután letűnt az antik világ pólisz-gondolata. Marx teljesen eltérő nézetet vall, beleértve a római költészet megítélését is. Lukretiusban, az epikureizmus római költőjében, látja az „igazi római hősköltőt; mert megénekli a római szellem szubsztanciáját; Homéros derűs, erőteljes, totális alakjai helyett itt szilárd, áthatatlanul felvértezett hősöket látunk, akikből hiányzik minden más minőség; látjuk a mindenki háborúját mindenki ellen, az önmagáért-való-lét merev formáját, egy isteneitől megfosztott természetet s egy világtól megfosztott istent.”¹⁷

Ez az eltérő felfogás annál fontosabb, mert a filozófia válsága Marx első művének koncepciójában már határozottan politikai hangsúlyt kap, s ezzel Marx ismét túlhalad Bruno Baueren és a többi ifjúhegelianuson, akik Ruge kivételével, lényegében megelégedtek a vallás kritikájával. A válságra vonatkozó elemzésének egyes elmékedésekben fellépnek már olyan gondolatok, amelyek világosan előkészítik a filozófia politikai, forradalmi szerepének, megvalósulása által való önmegszüntetésének azt a koncepcióját, amely később a „Német—francia Évkönyvek”-be jut kifejezésre. „Ami belső fény volt”, olvassuk itt, „emésztő lánggá lesz, amely kifelé fordul. Ebből következik, hogy a világ filozófiaivá-válása egyúttal a filozófia világivá-válása, hogy megvalósulása egyben elvesztése, hogy ami ellen harcol kifelé, saját belső fogyatékosága... Az, hogy megszabadítja a világot a rossz filozófiától, egyszersmind saját megszabadulása attól a filozófiától, amely őt mint meghatározott rendszer béklyóba verte.”¹⁸

Kora filozófiai válságának eme felfogásától Marx eljut minden filozófiai tendenciának éles és megvető elítéléséhez a radikális ifjúhegelianizmus egyetlen kivételével. Bauer öntudat-elméletének szubjektivitása szerinte a kor válságosságának, a forradalmi helyzetnek kifejezése. S jellemző a disszertáció szellemére, hogy Marx a kor valamennyi tényleges iránya közül egyesegyedül a haladás pártját, a liberalizmust (amelytől akkoriban Németországban még nem vált külön a radikális demokrácia) tekinti tartalmasnak mint azt az irányt, amellyel szövetségre kell lépnie a filozófiának.¹⁹

II. A „Rheinische Zeitung“

A disszertáció befejezésétől (1841 áprilisa) a „Rheinische Zeitung” szerkesztői állásának elfoglalásáig terjedő időt filozófiai tanulmányok és publicisztikai munkák töltik ki. Marx segítségére van Bruno Bauernak „Az ateista és antikrisztus Hegel feletti utolsó ítélet harsonája” c. broszúra szerkesztésé-

¹⁶ i. h. 132; 6. füzet, A filozófia fejlődésének csomópontjai.

¹⁷ i. h. 126; 4. füzet. A klímámen.

¹⁸ i. h. 63/64; Megjegyzés az I. részhez, Általános elvi különbségek stb.

¹⁹ i. h. 65.

ben. E broszúrában — látszólag polémikusan, látszólag a protestáns ortodoxia álláspontjáról — Hegel ezoterikus ateizmusát és antiklerikalizmusát hozzák napfényre és teszik a kortársak előtt tudatossá. Bauerral együtt a Harsona egy második részét tervezi, amelynek Hegel művészetfilozófiáját kellett volna tárgyalnia s főleg a romantika ellen irányult volna. E célból széleskörű művészettörténeti tanulmányokat folytat. Munkája egy cikksorozattá bővül a romantika ellen.²⁰ Ebből az egész komplexumból azonban csupán a történelmi jogi iskola²¹ ellen írt tanulmány készült el és maradt fenn.

Itt ismét mellőznünk kell az életrajzi részleteket (az eredeti tervnek, hogy magántanárságot szerezzen Bonnban, feladását stb.). Fontos azonban összefüggésünk szempontjából, hogy Marx már 1842-ben olvassa Feuerbachnak „A kereszténység lényege” c. művét, s azonnal felismeri ennek a műnek jelentőségét, amelyben a német filozófia első ízben jut el a materializmushoz. Először a „Harsona hangján”, azaz Luther ortodox tekintélyére való hivatkozás formájában, Marx a csodamagyarázat kérdésében helyezkedik — D. F. Strausszal szemben — Feuerbach álláspontjára.²² Ruge „Anekdota”-ja²³ számára írt cikke, amelyben ez megtörténik, tartalmazza már azt a szójátékot, amely később visszatér a „Szent család”-ban: „der Feuerbach das purgatorium der Gegenwart” — a tűzpatak (Feuerbach) a jelen purgatóriuma — persze előbb látszólag fordított előjellel.

Ugyancsak Ruge „Anekdota”-jában jelenik meg az ifjú Marx első, közvetlenül politikai vitáirata is, IV. Frigyes Vilmos cenzúrautasításának leleplezése.²⁴ Marx tehát ugyanabban az időpontban kezdi megvalósítani a doktori disszertáció politikai programját, a filozófiának a liberális oppozícióhoz való csatlakozását, amikor Feuerbach materializmusának befolyása alá kerül. Ez az összetalálkozás azonban — s ez újra tipikus Marx fejlődésére — eleve szükségessé teszi, hogy túl is haladjon Feuerbachon, nevezetesen először, hogy a pusztán valláskritikától továbbmenjen a direkt politikai állásfoglaláshoz a haladás oldalán, s másodszer, ezzel összefüggően, hogy tervbe vegye Hegelkritikájának immár a hegeli rendszer specifikus politikai oldalaira való kiterjesztését is, mindenekelőtt a jog- és államfilozófiára.

Már 1842. március 5-én Marx azt írja Rugénak: „Egy másik tanulmány, amelyet ugyancsak a Német Évkönyveknek szántam, a hegeli természetjog bírálata, amennyire a *belső alkotmányt* illeti. Veleje a harc az *alkotmányos monarchia* mint egy magának teljességgel ellentmondó és önmagát megszüntető felemás dolog ellen.”²⁵ Marx azzal, hogy egyrészt Feuerbach hívének vallja magát, másrészt, hogy Hegel jogfilozófiájának bírálatát tervezi, 1824 óta abban az irányban halad, amely őt a következő években hasonlíthatatlan egyenesvonalúsággal a dialektikus materializmus megalapításához vezet. Ettől az időponttól kezdve már fel nem tartóztatható, hogy mindenütt túlmenjen a német filozófiának akkoriban legfőbb eredményein, túl Hegelen a materializmushoz, túl Feuerbachon a politika kritikájához s ezzel Hegel politikai kritikájához.

²⁰ Marx levele Rugéhoz 1842. II. 10., III. 5., III. 20., IV. 27., i. h. 1/2, 266 kk.

²¹ i. h. 1/1, 251 kk.

²² i. h. 174, 75.

²³ Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik, Zürich und Wintherthur 1843. Herausgegeben von Arnold Ruge.

²⁴ MEGA I 1/1, 151.

²⁵ i. h. 1/2, 268/69.

Ugyanabban az időpontban — 1842 tavaszán — Marx megkezdi publicisztikai működését a „Rheinische Zeitung”-ban, amelynek szerkesztését októberben veszi át. Ezzel a filozófiai tervek egy időre elodázódnak ugyan ; valójában azonban meggyorsítja filozófiai fejlődését az, hogy most a 48-at megelőző évek közvetlen politikai harcainak küzdőterére lép.

A még nem is huszónöt éves Marx mint szerkesztő rendkívüli politikai érettséget tanúsít. A „Rheinische Zeitung” Németország minden progresszív elemének széleskörű, mélyen a nemzeti életben megalapozott oppozícióvá való összefogására törekszik IV. Frigyes Vilmos reakciós uralma ellen — azzal a céllal, hogy gyökeresen felszámolja a német feudálabszolutizmust. Az újság, írja Marx egy beadványban, azt tűzte ki főfeladatául, „hogy azokat a tekinteteket, amelyek sokaknál még Franciaországra szegződnek, Németországra irányítsa és francia liberalizmus helyett német liberalizmust hívjon életre...”²⁶

Ez a tendencia Németország minden progresszív elemének egyesítésére, ez a törekvés minden szabadságpárti erőnek az abszolutizmus elleni harcra való összefogására Marxot csakhamar ellentétbe juttatja korábbi berlini barátjaival, Bruno Bauerral is. Már a szerkesztés vállalása előtt súlyos megfontolásai voltak amiatt, hogy olyan könnyelműen nyúljon hozzá nagy problémákhoz, komoly embereket elriasztanak a gyakorlati harctól s a haladó publicisztikának a cenzúra alatt súlyosan szenvedő orgánumait könnyelműen kiteszik a betiltás veszélyeinek. Nemsokára a szerkesztés átvétele után bekövetkezik a szakítás Bauerral és körével, az úgynevezett berlini „szabadokkal”, miután Marx ő ellenük s Ruge és Herwegh mellett döntött s a „Rheinische Zeitung”-ban nyíltan elítélte „politikai romantikájukat, zseniskedésüket és kérkedésüket”, amelyek „kompromittálják a szabadság ügyét és pártját”.²⁷

Ama mozzanatok közül, amelyeket Marx bírál a radikális baloldali hegelianusokban, kiemeljük azt a két legfontosabbat, amely különösen jelentős összefüggésünk szempontjából. Egyfelől az ifjúhegelianusok szeretnek könnyelműen kacérkodni a kommunizmussal, kommunista szólamokat csempésznek be színházi kritikákba stb. Marx ezt nemcsak méltatlannak tekinti a fontos szociális problémákhoz, hanem azt is látja, hogy ezáltal a „Rheinische Zeitung” veszedelmes harcokba bonyolódna, amelyek bukását okozhatnák. Mint szerkesztőnek neki magának is ilyen polémikus harcot kell vívnia az augsburgi „Allgemeine Zeitung”-gal. A polémiaiban megvallja nyíltan, hogy a kommunizmus dolgaiban még nincs szilárd álláspontja ; de követeli és ígéri e fontos problémának komoly tanulmányozását, azután pedig a kommunista elméleteknek alapos megvitatását. Egyúttal szellemesen és élesen leleplezi az üres demagógiát az augsburgi „Allgemeine Zeitung” vádjaiiban.²⁸

Az ifjúhegelianusok politikai éretlensége másrészt abban mutatkozik, hogy megállnak a valláskritikánál, az ateizmus propagálásánál s ilyképpen elhanyagolják a feudálabszolutizmus elleni harc központi feladatait. Marx ebben a tekintetben is a legélesebben bírálja őket. Hogy ebből fakad a vallásos tudat társadalmi funkciójába való belátása, amely rövidebb később Feuerbach antropológiai álláspontjának történelmi materialista meghaladására képesíti, azt mutatja 1842. november 30-án kelt, Rugehoz intézett levele, amelyben Marx kifejti a berlini „szabadokkal” való szakításának okait. E levélben

²⁶ Marx levele Schaperhez 1842. II. 7. i. h. 282.

²⁷ Rheinische Zeitung 1842. XI. 29. i. h. 1/1, 319.

²⁸ Rheinische Zeitung 1842. X. 16. i. h. 260 kk.

mindenekelőtt az említett „kommunista és szocialista dogmák becsempészése” ellen fordul s a továbbiakban kijelenti: „Azt kívántam azután, hogy inkább a politikai állapotok kritikájában bírálják a vallást, mint a politikai állapotokat a vallásban, minthogy a vallás, magában tarthatatlan lévén, nem az égből, hanem a földből él, s ha felbomlik a megfordított realitás, amelynek *elmélete*, összeomlik magától”.²⁹ Ezekben a formulázásokban, amelyek részben szó szerint visszatérnek az 1844-es „Német—francia Évkönyvvek”-ben, benne rejlik már a csíra a vallás és általában a „hamis tudat” szerepének történelmi-materialista meghatározásához.

Marx szerkesztői működése szakadatlan harc a porosz cenzúra ellen. Marx rendkívüli ügyességet és nagy ötletességet mutat olyan formák kitalálásában, amelyek lehetővé teszik a legradikálisabb kijelentést is a cenzúra előtt lehetséges módon, úgyhogy annak nem kell a lap azonnali betiltásához vezetnie; így akarja türelmes és szívós propagandával elérni minden haladó elem egybegyűjtését. E munkájában mind szerkesztői, mind írói teljesítménye kiváló. De a kormány nyomása, a lap betiltásával való fenyegetés, s az, hogy a lap nagypolgári részvényeseiben nem volt meg a készség arra, hogy a szerkesztőségnek éppoly merész, mint hajlékony taktikáját hatékonyan támogassák,³⁰ arra kényszeríti Marxot (1843 március közepén), hogy lemondjon szerkesztői állásáról; de mint Marx világosan előrelátta, a „Rheinische Zeitung”-ot ezzel sem lehetett megmenteni.

Az a rövid időszak, amelyben Marx a „Rheinische Zeitung”-nak dolgozott, csúcspontja a német polgári-demokratikus publicisztikának, s egyúttal fontos fordulópont magának Marxnak fejlődésében. Marx, mint cikkei mutatják, mint radikális demokrata, mint jakobinus nyúl hozzá minden problémához, természetesen mint olyan jakobinus, akinél már tudatos forradalmi dialektika lépett a „Contrat social” eszméi helyébe, mint kortársa olyan osztályharcoknak, amelyek nemzetközi mértékben sokkal fejlettebbek, mint egy évszázaddal előbb, a francia forradalomban voltak, olyan osztályharcoknak, amelyekben a proletariátus kezdi elsajátítani a szocialista ideológiát. Nem csoda, hogy Marx itt olyan problémákra bukkan, amelyeknek belső dialektikája túl vezet a polgári társadalom látókörén. Az ifjú Marx magatartása e kérdésekkel szemben azt mutatja, hogy egyrészt rettenthetetlenül végiggondol minden problémát s másrészt sajátja a rendkívül alapos, mélyen szántó tudományos és filozófiai munka, amely nem engedi őt döntenit, mielőtt minden oldalról meg nem vizsgálta a kérdéses tárgyat. Azután persze mindent átfogó alapvető, végleges döntés következik be. Az elszánt jakobinus továbbhaladás a szenvedő, elnyomott néptömegek iránti rokonszenvtől a proletariátus világtörténelmileg átalakító szerepének megértéséig az ifjú Marxban azonos azzal a filozófiai fejlődéssel, amely a hegeli dialektika radikális-forradalmi továbbfejlesztésének kísérletétől e dialektika materialista megfordításához vezet.

A „Rheinische Zeitung” részére írt cikkek előterében a porosz reakció, a IV. Frigyes Vilmos rezsimje elleni harc áll, ideológiai téren azzal a különös árnyalattal, hogy leleplezi azt a hazug romantikát, amelynek szellemi zászlaja alatt legundorítóbb tetteit követi el a porosz reakció. A harc célja, mint

²⁹ i. h. 1/2, 286.

³⁰ Vö. Engels: Marx Károly. Marx—Engels, Válogatott művek, Budapest Szikra, 1949. II., 153. l.

mondottuk, mindazoknak az erőknek az egybegyűjtése, amelyek hajlandók és alkalmasak a németországi feudálabszolutizmus gyökeres megsemmisítésére. Marx, a publicista, felhasználja a napi politika minden alkalmát, hogy a reakciós rezsim leleplezésével meggyorsítsa és megszilárdítsa a haladó erők egybegyűjtését. Politikai téren harcol a házasság felbontására vonatkozó törvényjavaslatok ellen,³¹ a király cenzúrautasításai,³² a „Leipziger Allgemeine Zeitung” betiltása,³³ a rendek ülésezésekor megnyilvánuló tendenciák³⁴ stb. ellen; közlétesz ideológiai tanulmányokat, mint pl. azokat, amelyek a történelmi jogi iskola ellen irányulnak;³⁵ síkra száll a gazdasági és szociális téren uralkodó reakció ellen is, pl. a falopás-törvény elleni állásfoglalásában³⁶, a Mosel-vidéki parasztok helyzetéről szóló cikkekben.³⁷ Ezek a ragyogó munkák többnyire az ideológiai harc formáját öltik fel. Ezt csak részben magyarázza Marxnak akkori ideológiai fejlődésfoka, a filozófiából való kiindulása. A főok a porosz cenzúraviszonyokban rejlik. A IV. Frigyes Vilmos rendszerét védő ideológusok leleplezése — formálisan — indirektnek tünteti fel a támadást, mintha ez közvetlenül nem maga a kormány ellen irányulna.

A módszer, amelyet Marx ezekben a ragyogó, a reakciós Poroszország ellen intézett publicisztikai támadásokban alkalmaz, megmutatkozott már a disszertációban: ez annak a sajátos radikális hegelianizmusnak a módszere, amelyre Marx a tanulmányévei során tett szert. Már a doktori disszertációban azt írja, hogy a filozófiának a történelem nagy válságkorszakaiban gyakorlatinak kell lennie; „ámde a filozófia *gyakorlata* maga is *elméleti*. A *kritika* az, amely az egyes egzisztenciát a lényeggel, a különös valóságot az eszmével méri.”³³ Látjuk: ez még hegelianus-idealista módszer. S ezt a módszert megtartja lényegileg a „Rheinische Zeitung”-beli cikkeiben is. A Feuerbach melletti vallomás, amelyet 1842 elején tett Marx, éppen még egészen általános jellegű; még nem vonja maga után a hegeli módszer elvszerű átalakítását. A társadalmi problémák materialista tárgyalásának kezdetei (így a berlini „szabadok” bírálatában, a politikai állapotok és vallási tudat viszonyának kérdésében), bármilyen zseniálisak is, a „Rheinische Zeitung” időszakában egyelőre még szórványosak.

És mégis ebben az időben, a disszertáció tendenciáinak következetes továbbfejlesztése alapján, az ifjú Marx már roppant távol áll Hegeltől. Ha Marx, politikailag konkretizálva a disszertáció programját, mint polgári-demokratikus publicista „az egyes egzisztenciát a lényeggel, a különös valóságot az eszmével méri”, akkor először is ennek az eszmének a tartalma — tehát konkrétan a publicisztika módszerében: az állam eszméjének a tartalma — teljesen más, mint Hegelnél, sőt ellentéte a hegeli állameszmének. Az „eszmé” terminusa mögött az ifjú Marxnál 1793 jakobinusainak forradalmi-demokratikus állama rejlik. Másodszor nála is, mint Hegelnél, szintén megvan ugyan még az eszmének és a valóságnak az az objektív-idealista azono-

³¹ MEGA I 1/1, 315.

³² i. h. 307, 359 kk.

³³ i. h. 366 kk.

³⁴ i. h. 179 kk.

³⁵ i. h. 251 kk.

³⁶ i. h. 266 kk.

³⁷ i. h. 355 kk.

³⁸ i. h. 64.

sítása, amely megakadályozza, hogy a valóságnak az eszmével való mérése valaha is elvont erkölcsi követelményhez vezessen, mint Kantnál és Fichténél (s gyakran az ifjúhegeliánusoknál). Marx azonban ebből az azonosságból ellenkező következtetéseket von le, mint maga Hegel. Elveti a tényleges valósággal való „megbékélés” hegeli formáját. A Hegelnél elrejtett (és gyakran torzult) motívum, a valóság és ész azonosításának másik, forradalmi oldala, az a gondolat nevezetesen, hogy a tényleges társadalmi realitás, úgy ahogyan van, *nem* tarthat igényt valóságra a világtörténelmi-filozófiai értelemben, itt Marxnál, most teljes tömörséggel lép fel mint a német feudálabszolutista realitás értelmetlenségének, állati lényének megsemmisítő kritikája.

Lehetetlen itt ezt a kritikát egyes példákkal illusztrálni. Ehhez minden esetben a tárgyalt német állapotoknak többé vagy kevésbé részletes elemzését kellene adni, erre pedig nincs terünk; mert idealista kiindulópontja ellenére Marxnak kora német állapotait illető kritikája rendkívül erős történelmi-társadalmi konkrétságot mutat. Mindezeknek a kritikáknak és támadásoknak alapvonala az, hogy kérlelhetetlenül leleplezik az akkori Németországnak minden feudális rendi, abszolutisztikus intézményét, valamint a rajtuk végrehajtott, akár jószándékú, akár demagogikus-romantikus foltozási kísérleteket. Ezzel az elvetendő német realitással Marx szembeállítja az állam, jog és törvény ésszerűségét, de olyképpen, hogy ez az ésszerűség csak akkor tényleges, ha a törvény a népakarat tudatos kifejezése, ha a nép akaratával és akarata által jött létre.³⁹

Ebben az értelemben a kritika mindenekelőtt a feudális-rendi kiváltságok ellen irányul. Marx kimutatja az állami és társadalmi élet minden kérdésének tárgyalásában, hogy mind a királyi abszolutizmus, mind a feudális rendek az állam és társadalom ellenszenves reakciós karikatúrái, hogy minden tekintetben akadályai az emberek, szabadságuk, kultúrájuk fejlődésének. Ideológiailag ez a harc főleg amaz újrakeltett romantika ellen irányul, amely IV. Frigyes Vilmos trónraléptével keletkezett, amelynek szimbóluma az öreg Schellingnek Hegel berlini tanszékére való meghívása⁴⁰ s fontos államhivataloknak a történelmi jogi iskola képviselőivel való betöltése. Marx megsemmisítő módon leleplezi a késői restaurációs kornak ezt a romantikáját. Úgy jellemzi: a „szabadosság és misztika” keveréke.⁴¹ Kimutatja, hogy a XVIII. század ideológiai fejlődéséből nőtt ki, de úgy viszonylik a felvilágosodáshoz, „mint ... a francia állam felbomlása az uralkodó könnyelmű udvarában a francia állam felbomlásához a nemzetgyűlésben”.⁴²

Leleplezi mármost, ebből a szempontból, nemcsak a visszataszító osztályönzést, amely a romanticizmus színes köpenye alatt rejtőzik, hanem megmutatja mindenekelőtt a feudális és kapitalista kizsákmányolás összenövését IV. Frigyes Vilmos romantikus „reformkísérleteiben”. Mindezekben a kérdésekben az ifjú Marx Németország ama legjobb szellemeinek élén áll, akik ki akarják menteni hazájukat a feudál-abszolutisztikus elmaradottság szégyenletességéből.

Különös formákat ölt a kritika ott, ahol Marx az elnyomott néptömegek jogaiért küzd — persze még mint radikális demokrata és még nem mint

³⁹ Rheinische Zeitung 1842. XII. 19. i. h. 319.

⁴⁰ Ez ellen irányulnak egyidejűleg az ifjú Engels polémiái. Vö. MEGA I 2, 173.

⁴¹ i. h. 1/1, 213.

⁴² Rheinische Zeitung 1842. VIII. 9. i. h. 253

szocialista. Itt különös élességgel tűnik szembe az ellentét akkor még idealista állam- és jogfelfogása és Hegelé között.

Itt is újra csak egy módszertanilag igen fontos példát ragadunk ki. A falopás-törvénynek a szociális, antiszociális koncepciója ellen harcolva, Marx felmutatja az éles ellentétet „a szegények szokásjoga”⁴³ és az erdő-birtokosoknak — formailag ugyancsak szokásjogon alapuló — kiváltságai között. Kimutatja, hogy ez utóbbi kiváltságok nyilvánvaló bitorlások. „Ha a kiváltságosak a *törvényes* jogtól *szokásjogaikra* appellálnak, akkor a jog emberi tartalma helyett állati alakját követelik, amely most pusztá állati maszkká enyészik.”⁴⁴ Ezzel szemben a „szegénység szokásjogai” az eljövendő jog előlegezései; azon alapszanak, „hogy bizonyos tulajdonnak ingadozó jellege volt, amely nem bélyegezte határozott magántulajdonná, de nem is határozott köztulajdonná... A szegény osztály e szokásaiban tehát ösztönös jogérzék él, gyökerük pozitív és jogszerű, s a *szokásjog* formája itt annál természetesebb, mert *magának a szegény osztálynak létezése* a polgári társadalomnak *pusztá szokása*, amely még nem talált megfelelő helyet a tudatos államtagoltságban”.⁴⁵

Az ifjú Marx ebben az időpontban nem ismeri még a köztulajdon (erdő, legelő stb.) birtoklásának gazdaságtörténetét a feudalizmustól a kapitalizmus-hoz való átmenet korszakában. Mint politikailag radikális, filozófiailag idealista jakobinus harcol a feudális osztály és a burzsoázia kapitalista igényei ellen. A plebejus jakobinizmus azonban ezekben a polémiákban — világtörténelmileg nézve — a legmagasabbrendű elméleti-irodalmi formát kapja, amelyet egyáltalán elérhet: elméletileg itt közvetlenül a tudatos szocializmusba való átcsapás pontja előtt áll. Marx tehát az alatt a rövid idő alatt, amelyben mint a „Rheinische Zeitung” szerkesztője működött, 1842/43-ban *elméletileg* átmegy azon a fejlődésen, amelyen ötven évvel előbb *gyakorlatilag* átment a francia jakobinizmus Marat-tól Baboeufig. Ámde a közben sokkal messzebb fejlődött történeti körülményeknek megfelelően ez most sokkal magasabb fokon történik: gazdaságilag-társadalmilag az ipari forradalom végleges diadalának korában, tehát a XIX. század közepének kifejlett osztályharcainak magaslatán, ideológiailag pedig akkor, miután a német filozófia elérte és túlhaladta tetőpontját. Míg tehát Baboeufnál csak nyers, elvont, aszketikus kommunizmus jöhetett létre, az ifjú Marx 1843 körül olyan elméleti válságba jut, amelyből azután meglepően rövid idő alatt a tudományos szocializmus fakadt világnézeti alapjával, a dialektikus és történelmi materializmussal egyetemben. Később, „A politikai gazdaságtan bírálatához” c. művének Előszavában⁴⁶ joggal úgy fogja fel Marx ezeket a „Rheinische Zeitung”-ba írt cikkeket, miután az első lökést a szocializmus felé való fordulásához. Megjegyzi ott, hogy éppen ennek a számára új nagy problémának felmerülése következtében vonult újra vissza — kénytelenségből, de nem kedve ellenére — a szerkesztőségbe a dolgozószobába.

⁴³ Rheinische Zeitung 1842. X. 25. i. h. 271.

⁴⁴ Uo. i. h. 272.

⁴⁵ Rheinische Zeitung 1842. I. 27. i. h. 276.

⁴⁶ Marx : A politikai gazdaságtan bírálatához, Budapest Szikra, 1953. 4. l.

III. A hegeli állam- és jogfilozófia bírálata

A „Rheinische Zeitung”-ból való kiválásával Marx, érezve a szükségletet, hogy elméletileg behatoljon azokba a szociális problémákba, amelyekre mint politikai publicista rábukkant, ismét szükségesnek tartotta, hogy számot vessen saját filozófiai alapjával, a hegeli filozófiával, s e szükségesség került érdeklődésének középpontjába. Szerkesztői állásáról való lemondása után újra visszatér egy évvel azelőtti tervéhez, hogy megírja a hegeli jog- és államfilozófia kritikáját. A megvalósítás intenzíven foglalkoztatja őt 1843 márciusától augusztusáig.

Említettük már az 1842 márciusában Rugéhoz intézett levelének azt a helyét, ahol Marx arról beszél, hogy Hegellel való számvetésében az alkotmányos monarchia felemás jellege lesz a bírálat főtárgya.⁴⁷ Egy ugyanabból az időből való második levélben olvassuk mármost azt az éppoly tanulságos magyarázatot, hogy „Hegel tárgyalásában terhes fogságnak” érzi a „Harsona hangját”, s ehelyett szabadabb, alaposabb fejtegetést akar adni.⁴⁸ Ez azt mutatja, hogy Marxnak már akkor — 1842 tavaszán — szándékában volt a hegeli filozófia *alapjainak* bírálata. Minthogy ugyanis a „Harsona” hegeli mondások összeállításában és publicisztikai-írói kommentálásában áll — ama tipikusan ifjúhegelianus előfeltevés mellett, hogy csak az a fontos, hogy tudatossá tegyék a hegeli nézeteknek addig ezoterikusnak maradt, az egzoterikus alkalmazkodás által eltakart forradalmi tartalmát — azért a hegeli filozófiának alapvető, megsemmisítő kritikája a „Harsona hangján” természetesen lehetetlen. Marx tehát már a „Rheinische Zeitung” szerkesztőségébe való belépése előtt túl van az ifjúhegelianizmusnak ezen a szakaszán; már ebben az időpontban hajlandó levonni a következtetéseket azokból a fenntartásokból, amelyeket a disszertációban tett Hegel alkalmazkodásának ifjúhegelianus magyarázatával szemben.⁴⁹ Ami számára lényeges, az valami elvileg új: magának a hegeli filozófiának „elvi elégtelenségét” akarja felfedni.

Most, 1843 tavaszán és nyarán, szerkesztői működésének tapasztalatai után, gazdasági-társadalmi problémáknak, a szegénység és a kizsákmányolás kérdéseinek első megvitatása után Marx fejlődésének sokkal érettebb stádiumában tér vissza e tervéhez. Emellett persze megmarad Hegel-kritikájának folytonossága: mint azelőtt, mint forradalmi demokrata abban látja feladatát, hogy harcoljon az alkotmányos monarchia s ennek Hegel által való igazolása ellen. De érdeklődésének középpontjába most a hegeli jogfilozófia alapproblémája tolódik: a polgári társadalom és az állam viszonya. S e kérdéssel való számvetés során a marxi világnézet formálódási folyamatában a Hegeltől való eltérés, a rajta gyakorolt bírálat, már bizonyos minőségi csomópontig jutott el. Az 1843 tavaszáról és nyaráról való kéziratokban már a hegeli jogfilozófiának nem csupán radikális továbbfejlesztéséről van szó, hanem annak alapvető és megdőntő kritikájáról és (mint egyes helyeken világosan kifejezi) ezzel kapcsolatban a hegeli filozófiának általában ilyen kritikájáról.⁵⁰ Így az eredeti terv részletes kritikái megjegyzésekben érvényesül ugyan, de az új kezdet messze túlmegy rajta.

⁴⁷ MEGA I 1/2, 269.

⁴⁸ Marx levele Rugéhoz 1842. II. 20. i. h. 272.

⁴⁹ i. h. 1/1, 64.

⁵⁰ i. h. 403 kk. A hegeli jogfilozófia kritikájából.

E minőségi csomópontnak filozófiaiilag legfontosabb mozzanata Marx fejlődésében az átmenet a materializmushoz. Az „A kereszténység lényegével” való első találkozás Marxot, mint kimutattuk, 1842 elején először csak egészen általános jellegű vallomástételre készítette Feuerbach mellett. A „Rheinische Zeitung”-ba írt cikkek módszertana azután lényegileg forradalmi-demokratikus szellemben továbbfejlesztett idealista dialektika maradt. Most ebben a tekintetben is alapvető változás áll be. A Hegel-kritika újrafelvétele Feuerbachnak „Előzetes tézisek a filozófia reformjához” c. művének⁵¹ befolyása alatt következik be, amely 1843 elején Ruge „Anekdota”-jában együtt jelent meg Marx tanulmányaival a porosz cenzúrautasításról és Lutherről mint döntőbíróról Strauss és Feuerbach között.

Az „Előzetes tézisek”-ben Feuerbach leleplezi a Spinoza utáni panteista rendszereket s különösen Hegel objektív idealizmusát mint a teológiának utolsó, filozófiaként elleplezett megjelenési formáját, s teljes világossággal kifejezi materialista álláspontját. Miután kimutatta „A kereszténység lényegé”-ben, hogy a felsőbbrendű lények, amelyeket fantáziánk teremt, csak fantasztikus kivetítései és visszatükrözései saját lényünknek, az ember lényegének, megállapítja a „Tézisek”-ben: „Ahogyan a teológia kettéosztja és önmagától elidegeníti az embert, hogy azután elidegenített lényegét ismét azonosítsa vele, úgy sokszorosítja és forgácsolja szét Hegel a természet és az ember egyszerű, önmagával azonos lényegét, hogy amit erőszakosan szétválasztott, azután újra erőszakosan összekapcsolja.”⁵² Hegel „abszolút szelleme” Feuerbach szerint nem egyéb, mint „az elvont, önmagától elkülönített úgynevezett véges szellem, mint ahogy a teológia végtelen lénye semmi egyéb, mint az elvont véges lény.”⁵³ Ebből következik: „Aki nem veti el a hegeli filozófiát, nem veti el a teológiát”,⁵⁴ és „Valamennyi tudománynak a természetre kell alapozódnia. Egy tan csak addig hipotézis, ameddig nem találták meg természetes alapját... A filozófiának újra össze kell kapcsolódnia a természettudománnyal, a természettudománynak a filozófiával.”⁵⁵

Egy 1843 márciusában Rugéhez intézett levélben Marx kijelenti, hogy helyesli Feuerbach téziseit. De egy jelentős megszorítással. Azt írja: „Feuerbach aforizmaát csak abban a pontban nem fogadom el, hogy túlsokat utal a természetre és túlkeveset a politikára. Ez azonban az egyetlen szövetség, amely által a mostani filozófia igazsággá válhatik.”⁵⁶ És újra, mint 1841-ben a hegeli alkalmazkodás ifjúhegeliánus magyarázatától való kritikai elhatárolásban, folytatólag ezt az elégtelenséget csak valami ideiglenesnek fogja fel, történetileg szükségszerű átmeneti mozzanatnak az új filozófiának egy magasabb fokához, amennyiben hozzáfűzi fenntartásához: „De bizonyára úgy lesz, mint a XVI. században, amikor a természetrajongóknak megfelelt egy sor államrajongó.”⁵⁷

Világosan látható, hogy az utóbbi megjegyzéssel Marx a saját, Hegel jogfilozófiájának kritikájára vonatkozó tervére utal. Ennek megfelel mármost

⁵¹ Ludwig Feuerbach, Válogatott filozófiai művei; Filozófiai Írók Tára. Új folyam III. kötet. Akadémiai kiadó. Budapest 1951. 185 kk.

⁵² i. h. 187.

⁵³ Uo.

⁵⁴ i. h. 197.

⁵⁵ i. h. 201.

⁵⁶ MEGA I 1/2, 308.

⁵⁷ Uo.

az, hogy forradalmi Hegel-kritikája elválaszthatatlan egységben tartalmazza a Feuerbachon való túlmenést is, nevezetesen a materialista kritika kiterjesztését Hegel társadalomelméletére, a materialista világmagyarázat átvitelét a természetről a társadalmi összefüggésekre, a továbbhaladást a valláskritikától a politika kritikájához, Feuerbach antropológiai absztraktumának, „az embernek” legyőzését és — mindennek legfőbb világnézeti-módszertani — gyümölcseként — a *materialista dialektika* megteremtését. Ha tehát Marx dialektikus materializmusa valami minőségileg új minden előző filozófiával szemben, a közvetlen elődökkel — Hegellel és Feuerbachal — szemben is, — ha keletkezése valóságos forradalom a filozófia történetében, kvalitatív ugrás, akkor ez megnyilvánul már abban a fölényben, amellyel Marx — eleve kritikailag — hozzányúl mind Hegelhez, mind Feuerbachhoz. Hegelre vonatkozóan ezt kimutathattuk már a disszertációval kapcsolatban. Hogy ez Marxnak Feuerbachhoz való viszonyára is áll, mutatja az, hogyan fogadja Feuerbach „Előzetes téziseit.”

E fenntartások alapja a forradalmi-demokratikus publicista gyakorlata, amelyet Marx már maga mögött hagyott, amikor Feuerbach befolyása alatt véglegesen a materializmus álláspontjára helyezkedik. E feltevés mellett a „Tézisek” egyetlen, a politika kérdéseire vonatkozó aforizmusát, mint naivitást el kell vetnie. Feuerbach úgy jellemzi ott az államot, hogy „az emberi lényeknek megvalósított, kialakított, kifejtett totalitása.” Kijelenti, hogy az államban „az ember lényeges minőségei vagy tevékenységei külön rendekben valósulnak meg; de az államfő személyében ismét visszatérnek az azonos-sághoz”.⁵⁸ Megállapítja teljes elvontsággal, anélkül, hogy tekintetbe venné a korszak valóságos politikai harcait: „Az államfőnek valamennyi rendet kell képviselnie különbség nélkül; előtte valamennyien egyformán szükségeselek, egyformán jogosak. Az államfő az egyetemes ember képviselője.”⁵⁹ Ha Feuerbach ezzel a tényleges viszonyokat akarja jellemezni, akkor elmegy a társadalmi realitás mellett, sőt ezt egyenesen megszépíti Hegel módjára; ha pedig mint forradalmi-demokratikus posztulátumot érti, akkor ez visszaesés Hegel mögé, a kanti-fichtei erkölcsi parancs elvontságába.

Világos, hogy Marx, aki éppen a porosz abszolutizmus ellen vívott publicisztikai harcból jön, aki ebben — világtörténelmileg magasabb fokon — elméletileg megtette az utat Marat-tól Baboeufig, nem nyugodhatik bele ilyen koncepcióba. Felismeri valamivel később, hogy Feuerbach a társadalmi kérdések tekintetében — s ez összefügg fogyatékos politikai tájékozottságával — idealista maradt, sőt mi több: visszaesett Hegel történet- és jogfilozófiája mögé, amely már — persze misztifikált módon, az abszolút idealizmusnak a valóságos problémákat eltorzító alapján — megalkotta a történelmi törvényszerűség fogalmát és sejtésszerűen felfedezte és kifejezte a polgári társadalom egyes fontos vonásait. Marx most arra vállalkozik, hogy egyrészt — Hegellel szemben — radikálisan megbírálja a misztifikált, idealiztikusan eltorzított dialektikát, s másrészt, túlhaladva Feuerbachon, a materializmust a politika és a történelem problémáira is alkalmazza. Csak így viheti — egyidejűleg — alkotóan tovább s emelheti minőségileg magasabb fokra mindazt, ami Hegelben és Feuerbachban termékeny és előremutató. Az első lépés pedig ebben az irányban a politikailag radikális, filozófiailag

⁵⁸ Feuerbach, Válogatott művei. 201.

⁵⁹ Uo.

Feuerbach befolyása alatt bekövetkező számvetés Hegel jog- és államfilozófiájával.

Külön szemléletességgel mutatkozik meg a feuerbach-i szempontok jelentősége Marxnak az alkotmányos monarchiára vonatkozó kritikájában, kéziratának abban a részében, amelyben a történelmi-politikai belátásnak immár magasabb fokán végrehajtja a már 1842 elején elgondolt tervét. Marx itt azzal próbál a porosz rezsim ellen folytatott demokratikus-ellenzéki harcnak új, az ifjúhegeliánusok félmegoldásain túlvezető elméleti alapot adni, hogy leleplezi a tényleg uralkodó porosz despotizmust hegeli, alkotmányos-monarchista-rendi igazolásának logikai képtelenségeiben. Már 1842-ben, mint láttuk, ebben az értelemben úgy jellemezte a hegeli koncepció alkotmányos monarchiáját, mint „teljességgel magának ellentmondó és magát megszüntető felemás dolgot”.⁶⁰ Ezzel már akkor teljesen világos az út, amelyre rá akar térni: a hegeli természetjog bírálatának túl kell mennie e témán mint olyanon, elvileg kell feltárnia az idealista dialektika logikai ellentmondásosságát. Feuerbach „Tézisei”-hez való kapcsolódásával sikerül most Marxnak ezt a programot a világnézetileg egyedül lehetséges alapon megvalósítani: azzal, hogy átvesszi és továbbfejleszti a feuerbach-i Hegel-kritika materialista szempontjait, meg tudja mutatni, hogy Hegel idealizmusa éppen azokat az önkényes fogalmi konstrukciókat teszi lehetővé, amelyek megengedik a rendi monarchia „szükségyszerűségének” látszólag dialektikus, valójában spekulatív úton való demonstrálását.

Már Feuerbach nagyon élesen bírálja „Téziseiben” Hegelnek ezt az önkényes konstruálását. Mindenekelőtt rámutat arra, hogy Hegel az alany és állítmány viszonyát önkényesen fel szokta cserélni olyan módon, amely fittyet hány a reális összefüggéseknek. Azt követeli: „A spekulatív filozófia újító kritikájának módszere általában nem különbözik attól, amelyet már a vallásfilozófiában (A kereszténység lényegében — L. Gy.) alkalmaztunk. Csak az kell mindig, hogy az állítmányt alannya s így mint alanyt objektummá és elvvé tegyünk — tehát csak meg kell fordítani a spekulatív filozófiát, s megkaptuk a leplezetlen, tiszta, merő igazságot.”⁶¹ S Feuerbach azután ezt az elvet elsősorban a filozófia főkérdésére, a lét és gondolkodás viszonyának problémájára alkalmazza: „A gondolkodás igaz viszonya a léthez csak ez: a lét alany, a gondolkodás állítmány. A gondolkodás a létből van, de a lét nem a gondolkodásból” stb.⁶²

Éppen ezt a szempontot teszi Marx termékennyé a hegeli jog- és államfilozófiáról írt bírálatában. Hegelnél (267. §) ezt olvassuk: „A szükségyszerűség az eszmeiségben az eszmének önmagán belül való fejlődése; az eszme mint szubjektív szubsztancialitás a politikai érzület, vele szemben mint objektív szubsztancialitás az állam organizmusa, a tulajdonképpeni politikai állam és alkotmánya.”⁶³ Marx megjegyzi ehhez: „Németül ez azt jelenti: a politikai érzület az államnak szubjektív, a politikai alkotmány az államnak objektív szubsztanciája. A családnak és polgári társadalomnak állammá való logikai fejlődése tehát merő látszat; mert nincs kifejtve, hogy a családi érzület, a polgári érzület, a család intézménye és a szociális intézmények mint olyanok

⁶⁰ MEGA I 1/2, 269.

⁶¹ Feuerbach, i. h. 186.

⁶² i. h. 197/98.

⁶³ MEGA I 1/1, 410.

hogyan viszonylanak a politikai érzülethez és politikai alkotmányhoz és hogyan egyesülnek velük... A fontos az, hogy Hegel mindenütt az eszmét teszi alannyá, a tulajdonképpeni, igazi alanyt pedig, mint a „politikai érzületet”, állítmányá. A fejlődés azonban mindig az állítmány oldalán megy végbe.”⁶⁴

Ugyanígy jár el Marx mármost a 279. § megvilágításában; ebben a §-ban Hegel az uralkodó szükségyszerűségét demonstrálja. Marx azt írja: „Ha Hegel a valóságos szubjektumokból indult volna ki mint az állam alapjaiból, akkor nem volna szükség arra, hogy misztikus módon szubjektiválja az államot. „A szubjektivitás azonban”, mondja Hegel, „valójában csak a szubjektum, a személyiség csak mint személy van”. Ez is misztifikáció. A szubjektivitás a szubjektumnak egy meghatározása, a személyiség a személynek egy meghatározása. Hegel ahelyett, hogy csupán mint alanyaik állítmányait fogná fel önállósítja az állítmányokat, s utóbb misztikus módon alanyaikká változtatja őket.”⁶⁵

Ennek az idealista misztifikációnak mármost nincs más célja, mint az, hogy egy reakciós intézménynek spekulatív-konstruáló módon kiagyalt igazolásául szolgáljon. Ami a „közönséges ember” nyelvén, írja Marx, egy empirikus pusztá ténynek egyszerű megállapítása, ti. ez a tény: „Az uralkodó kezében van a szuverén hatalom, a szuverénítés. A szuverénítés azt teszi, amit akar”, az Hegelnél egy állítólagos szükségyszerűség állogikus konstrukciójává változik: „Az állam szuverénítése az uralkodó. A szuverénítés az akaratnak elvont, ennyiben alpnélküli önmeghatározása, amely a végső döntést rejtj magában.” Marx hozzáteszi: „A mostani Európa alkotmányos monarcháinak minden attributumát Hegel az akarat abszolút önmeghatározásává teszi. Nem azt mondja: az egyeduralkodó akarata a végső döntés, hanem: az akarat végső döntése — az egyeduralkodó. Az első tétel tapasztalati, a második a tapasztalati tényt metafizikai axiómává ferdíti el. Hegel összekapcsolja egymással a két szubjektumot, a szuverénítést, mint az önmagában bizonyos szubjektivitást és a szuverénítést, mint az akaratnak alpnélküli önmeghatározását, mint az egyéni akaratot, hogy kikonstruálja az eszmét mint egy *individuumot*. Érthető, hogy ennek az öntudatos szubjektivitásnak valóban is kell akarnia, mint egységnek, mint individuumnak is kell akarnia. De ki vonta valaha is kétségbe, hogy az állam egyének által cselekszik? Ha Hegel azt akarta kifejtetni: az államnak szüksége van egy egyénre, mint egyéni egységének képviselőjére, akkor nem hozta ki az uralkodót.”⁶⁶

Az idealista dialektika marxi kritikájának ez a kezdete mind történeti, mind szisztematikus-filozófiai tekintetben rendkívül jelentős. Először is Marx ezzel felmutatja az összefüggést Hegel világnézeti alapja és társadalomelméletének politikailag reakciós oldalai között. Kimutatja, hogy végső fokon az idealizmus teszi lehetővé és vonja következményként maga után azokat az álracionális, misztikus fogalmi konstrukciókat, amelyekre a porosz restaurációs rendszer igazolása rá van utalva. Megcáfolhatatlanul világossá teszi, hogy ennek az igazolásnak érvei semmiseknek bizonyulnak, mihelyt szétzúzzák filozófiai alapjait. Ezzel bebizonyosodik, hogy Hegel alkalmazkodása

⁶⁴ Uo.

⁶⁵ i. h. 425.

⁶⁶ i. h. 428/29.

nem valami külsőleges, véletlen, amelytől tanításának „igazi”, ezotérikus értelme érintetlen maradna, hanem magának „elvének elégtelenségében” gyökerezik: az idealizmusban.

Másodszor Marx kritikája — s ezzel jelentőségében messze túlmegy közvetlen indítékán — minden formájú fogalmi idealizmus általános, mindenoldalú legyőzésének alapelveit is tartalmazza. Mert az állítmány és alany ama szétválasztása és felcserélése, az állítmányi meghatározásoknak az az önállósítása állítólag magukban fennálló szubsztanciákká nemcsak az idealizmus hegeli formájának sajátja. Más formában megvan Platonnál is, nevezetesen az eidosznak egy, a valóságon túli transzcendens helyen való hiposztazálásában, s ismét más formában, szubjektivistá fordulattal, Kantnál is, akinél a reális világ kategóriái (okság, sokaság stb.), elválasztva az anyagtól, amelynek meghatározásai, mint „tisztá értelmi fogalmak” jelennek meg. Marx tehát itt egyetlen csapással épp azt a pontot találja el, amelyben az idealizmusnak, mégpedig mind a szubjektív, mind az objektív idealizmusnak legkülönbözőbb, sőt felszínesen tekintve, ellentétes megalapozásai megegyeznek, feltéve, hogy érvelésük nem pusztán szemzualisztikus-szkeptikus (mint Berkeleyé), hanem a realiter általános fogalmi visszatükrözésének spekulatív helytelen értelmezéséből indul ki.

Marx ezen idealizmus-kritikájának későbbi továbbvitelét, jelentőségét a materialista dialektikának a „Tőké”-ig, Lenin „Filozófiai füzetei”-ig történt sokoldalú kidolgozására, itt még csak nem is jelezhetjük. Csupán azt említjük meg ezen a helyen, hogy a „Szent Család”-nak (amelynek méltatása kívül esik munkánk keretén) módszertanilag centrálisan jelentős részei képviselik a legközelebbi magasabb fokát a marxi idealizmus-kritika e fontos oldalának. „Ha”, mondja ott Marx, „a valóságos almából, körtéből, földi eperből és mandulából kialakítom magamnak a *gyümölcs*’ általános képzetét, ha tovább megyek és elhítem magammal, hogy a valóságos gyümölcsökből nyert elvont képzetem: *a gyümölcs*’ valami kívülem létező lény, sőt a körte alma stb. *igazi* lényege, akkor — *spekulatív* nyelven szólva — *a gyümölcsöt*’ a körte, alma, mandula stb. *szubsztanciájának*’ nyilvánítom. Azt mondom tehát, ...a lényeges ezekben a dolgokban nem a valóságos, érzékileg szemlélhető létük, hanem a belőlük általam elvont és rájuk fogott lényeg, képzetem lényege: *a gyümölcs*’... Amilyen könnyű mármost valóságos gyümölcsökből *a gyümölcs*’ elvont képzetét létrehozni, olyan nehéz *a gyümölcs*’ elvont képzetéből valóságos gyümölcsöket létrehozni. A spekulatív filozófus ennél fogva lemond *a gyümölcs*’ absztrakciójáról, de *spekulatív, misztikus* módon mond le róla, vagyis annak a látszatával, mintha *nem* mondana le róla... Körülbelül így okoskodik: Ha az alma, a körte, a mandula, a földi eper valójában nem egyéb, mint *a szubsztancia*’, *a gyümölcs*’, akkor az a kérdés, miért van az, hogy *a gyümölcs*’ előttem hol almának, hol körtének, hol mandulának mutatkozik, miért van a *sokféleségnek* ez a *látszata*, amely olyan érzékelhetően ellentmond az *egységről*, *a szubsztanciáról*’, *a gyümölcsről*’ alkotott spekulatív elképzelésemnek? Ez azért van, feleli a spekulatív filozófus, mert *a gyümölcs*’ nem holt, különbségnélküli, nyugvó, hanem élő, önmagát önmagában megkülönböztető mozgó lény” stb.⁶⁷ Ez a kritika tehát, amelyet Marx az idealista fogalom önállósításon, az absztrakcióknak önálló lényegiségekké való idealista

⁶⁷ MEGA I 3, 227 kk. A spekulatív konstrukció titka.

Marx—Engels: Művészetről, irodalomról, Budapest, Szikra, 1950. 150 kk.

felfűvésán gyakorolt, a hegeli jog- és államfilozófiának 1843-ból való kritikájában kezdődik. Ez a kritika az előfeltevése annak, hogy a marxizmus az általános és különös egységét materialista-dialektikus módon, azaz első ízben tudományosan tudta felfogni.

Ezzel jeleztük a harmadik fontos pontot is, amely figyelmet érdemel a marxi Hegel-kritika kezdetével összefüggésben: már az 1843-as kéziratok egészen világosan mutatják, hogy a dialektikus materializmus éppenséggel nem eklektikus szintézise a hegeli dialektikának és a feuerbachizmusnak, hanem hogy inkább a hegeli filozófiának megfordítása, a feje tetejéről a lábára állítása változtatta meg alapvetően és minőségileg a dialektikát *mint olyant*. A marxizmust eleve nem lehet úgy származtatni, hogy egyszerűen töröljük a „világzsellem” misztifikációját és a hegeli filozófia más fogalmait, de módszerét egyébként megtartjuk s persze eklektikusan összekötjük természettudományos alappal, gazdasági-társadalmi elemzésekkel és hasonlókkal, hanem elvileg új, Hegel dialektikájával *ellentétes* módszert kell fejleszteni.⁶⁸

Ez a módszer 1843 elején még nincs meg semmiképpen. Ebben az időpontban csak az első, persze döntő lépés történt a megteremtéséhez. Emellett az illető kéziratok keretében a fiatal Marxnak ez a módszertani vívmánya, roppant filozófia-történeti jelentősége ellenére, még teljesen alá van rendelve a hegeli társadalomelmélet forradalmi-demokratikus bírálatainak; a materialista szempontok itt már jelentős szerepet játszanak ugyan, de hiányzik még a legfontosabb alap: a proletár osztályálláspont.

Az eredeti tervnek megfelelően Marx kritikája mindenekelőtt Poroszországnak ama reakciós állapotai ellen irányul, amelyek Hegel jog- és államfilozófiájában igazolást nyernek. Különös világossággal kifejezésre jut ez abban a megsemmisítő megítélésben, amellyel a hegeli misztikát, a monarchiának, a pairek kamarájának, a majorátusnak, a vele kapcsolatos születési privilégiumoknak stb. állítólag dialektikus, valójában tisztán spekulatív levezetését sújtja. Az imént jellemzett módon itt Marx módszerében Feuerbach „Előzetes téziseihez” kapcsolódik. Megjegyzéseit ironikusan a következőképpen foglalja össze: „A politikai állam csúcsain mindenütt a születés tesz bizonyos egyéneket a legfőbb államfeladatok megtestesítőivé. A legfőbb állami tevékenységek a születés által esnek össze az egyénnel, mint ahogy az állat helyzete, jellege, életmódja stb. közvetlenül vele születik. Legmagasabbrendű funkcióiban az állam *állati* valóságot kap. A természet bosszút áll Hegelen a vele szemben tanúsított megvetésért. Ha igaz, hogy a materia már semmisem az emberi akarathoz képest, akkor itt az emberi akarat semmit sem tart meg magának a materián kívül... A természet ebben a rendszerben közvetlenül csinál királyokat, közvetlenül csinál paireket stb., mint ahogy szemeket és orrokat csinál. A meglepő az, hogy a fizikai fajta közvetlen produktumaként látjuk azt, ami csupán az öntudatos fajta produktuma. Ha a születés, a többi meghatározástól eltérően, közvetlenül állást ad az embernek, akkor *teste teszi őt ezzé a meghatározott* szociális funkcionáriussá. *Teste szociális jog*. Ebben a rendszerben úgy... jelenik meg az *ember testi méltósága* vagy az *emberi test méltósága*, hogy meghatározott, mégpedig a legmagasabb társadalmi *méltóságok meghatározott, a születés által predesztinált testek méltóságai*.”⁶⁹

⁶⁸ Vö. erre nézve Marx fejtegetéseit dialektikus módszerének a hegeli idealista dialektikához való viszonyáról a Tőke 2. kiadásához írt Utószóban, Berlin 1947. 17. k.

⁶⁹ MEGA I 1/1, 526. Ad. § 307.

Itt ismét világosan látható e kritikának erősen materialista hangsúlya a hegeli idealizmussal szemben. Miután leleplezte a hegeli idealista módszernek értelmetlen misztikáját, most azt mutatja ki, hogy ennek az idealizmusnak visszája a születési kvalitásoknak egyenesen biologisztikus apológiája, amely tagadja az ember kvalitatív különösségét, szociális meghatározottságát mint „az öntudatos faj produktumát”. De ennek a kritikának politikai tartalma ezen a helyen még nem proletár-szocialista jellegű. A kritika még a forradalmi demokrácia álláspontjáról íródik és főképpen a feudális-rendi intézmények ellen irányul.

Ugyanerre a vonalra tartoznak Marx bíráló nyilatkozatai arról a túlzott szerepről, amelyet a bürokráciának juttat a hegeli államfilozófia, egyidejűleg megvetve a közvéleményt. „Jellemző”, mondja Marx, „hogy Hegel, aki oly nagy tisztelettel viseltetik az állam szelleme, az erkölcsi szellem, államtudat iránt, ezt formálisan megveti ott, ahol valóságos empirikus alakjában találkozik vele. Ez a miszticizmus rejtélye. Ugyanaz a fantasztikus absztrakció, amely az *államtudatot* a *bürokráciának*, a tudás egy hierarchiájának ki nem elégítő formájában találja meg s ezt a ki nem elégítő egzisztenciát kritikátlanul mint teljesérvényűt a valóságos egzisztenciának veszi, ugyanaz a misztikus absztrakció éppily elfogulatlanul vallja, hogy a valóságos *empirikus* államszellem, a *köztudat*, „a sokak gondolatainak és nézeteinek” pusztá egyvelege. Egyfelől a bürokráciába idegen lényeket csempész be, másfelől az igaz lényeknek meghagyja a jelenség kevésbé kielégítő formáját Hegel idealizálja a bürokráciát és empirizálja a köztudatot.”⁷⁰ Más helyen Marx ironikusan megjegyzi: „Hegel nagy kedvet mutat arra, hogy a második kamarát a *nyugdíjas* államhivatalnokok kamarájává tegye.”⁷¹ Mindebben egy világos, határozott citoyen-tudatnak a reakciós hatósági állam és ideológiája elleni lázadásával van dolgunk.

A centrális támadás az állam hegeli koncepciója ellen történelmileg van megalapozva. Marx tüzetesen tárgyalja a különbséget a középkori és a modern rendek között. Kifejti, hogy a középkorban „a *polgári társadalom* rendjei általában és a *politikailag jelentős* rendek azonosak voltak”.⁷² Ezen az azonoságon azonban szükségszerűen túlhalad a történeti fejlődés. Már az abszolút monarchiában megrendül ez az azonosság, de „csak a francia forradalom fejezte be a *politikai* rendeknek *társadalmi* rendekké való átváltoztatását, vagyis a polgári társadalom *rendi különbségeit* pusztán társadalmi különbségekké, a magánélet különbségeivé tette, amelyeknek nincs jelentőségük a politikai életben. A politikai életnek és a polgári társadalomnak szétválása ezzel befejeződött”.⁷³

Hegel látta meg elsőnek ezt a szétválást. Társadalomfilozófiájában ez a helyes, a mély; mindeneelőtt abban van Hegel jelentősége, hogy a polgári társadalomnak és a politikai életnek, a politikai államnak szétválását ellentétnek érzi. „Az államnak magában létező általános jellegét szembeállította a polgári társadalom különös érdekével és szükségletével. Egyszóval: Mindenütt bemutatja a polgári társadalom és az állam *konfliktusát*... Hegel tudatában van a polgári társadalom és az állam szétválásának.”⁷⁴

⁷⁰ i. h. 473. Ad § 301.

⁷¹ i. h. 548. Ad § 310.

⁷² i. h. 487. Ad § 303.

i. h. 497. Ad § 306/07.

⁷⁴ i. h. 489. Ad § 303.

Hegel felfogásának centrális hibája azonban abban van, hogy e feloldhatatlan ellentét láttára megnyugszik egy feloldás látszatában. Minthogy „nem akarja a polgári és társadalmi élet szétválasztását,” elfelejti, hogy itt ellentétet statuált, s ezért a „polgári rendeket mint olyanokat politikai rendekké” teszi, „de ismét csak a törvényhozó hatalom oldaláról, úgyhogy maga a működésük a szétválasztás bizonyítéka.”⁷⁵ Ez az egész hiba azon alapszik, hogy Hegel egy régi világnézetnek egy új világnézet értelmében való értelmezésére vállalkozik, s ezzel szükségképpen felemás dolgot, abszurd ellentmondások komplexumát hozza létre. A hamis világnézeti alap tehát szükség-szerűen logikai képtelenségekhez vezet. Marx azt mondja : „(Hegel — L. Gy.) a *rendi elemet* a szétválasztás kifejezésévé teszi, de egyúttal azt akarja, hogy ez az elem egy nem létező azonosság képviselője legyen. Hegel tudatában van a polgári társadalom és a politikai állam szétválasztásának, de azt akarja, hogy az államon belül kifejezésre jusson ennek egysége, mégpedig olyképpen történjék ez, hogy a polgári társadalom rendjei egyúttal mint ilyenek a törvényhozó társadalom *rendi* elemét alkossák.”⁷⁶ Látjuk : logikai képtelenség.

Ezen a helyen ismét világosan látható a kibékíthetetlen ellentét Hegel és az ifjú Marx között. Hegel a rendeket a modern államfejlődés teljes realizálásának tekinti, Marx számára azok csak első kezdetét jelentik a modern államfejlődésnek. Hegel szerint a rendek szintézist képviselnek állam és polgári társadalom között — még akár egy logikailag tarthatatlan konstrukció árán is, amelyet csak az idealista dialektika miszticizmusa takar el látszólag ; Marx szerint ők a tételezett ellentmondás állam és polgári társadalom között. Ilyképpen Hegel egész felfogása konzervatív, Marxé ellenzéki, forradalmi.

Amde mindezzel még korántsem zárul le a hegeli társadalomelméletnek itt végrehajtott kritikai megfordítása. Marx belebocsátkozik a polgári társadalom és állam viszonyának alapkérdésébe és megállapítja, hogy Hegel itt az alapvető viszonyt feje tetejére állította „Család és polgári társadalom *maguk teszik magukat* állammá. Ők a mozgató erők. Hegel szerint ellenben azzá *téte*nek a valóságos eszme által ; az eszme az, amely életfolyamatában magától elhatárolta őket ; mégpedig ennek az eszmének végességét alkotják ; létezésüket más szellemnek köszönhetik, nem a magukénak” stb.⁷⁷ S Marx — módszertanilag itt is Feuerbach „Előzetes Tézisek”-jéhez kapcsolódva — levonja a filozófiai következtetéseket ebből a megállapításból : „A politikai állam nem létezhetik a család természetes alapja és a polgári társadalom mesterséges alapja nélkül, since qua non-ját alkotják ; a feltételt azonban (Hegel — L. Gy.) mint a feltételtől függőt, a meghatározót mint a meghatározottat, a produkálót mint produktumának produktumát tételezi, a valóságos eszme csak azért alacsonyul le a család és a polgári társadalom végességévé, hogy megszüntetésük által élvezze és létrehozza a politikai állam végtelenségét . . . A tény, amelyből kiindul, nem ilyennek fogja fel, hanem misztikus eredménynek . . . Ebben a paragrafusban (§ 262 — L. Gy.) benne van a jogfilozófia egész misztériuma és a hegeli filozófiáé általában.”⁷⁸

⁷⁵ Uo.

⁷⁶ Uo. és 490.

⁷⁷ i. h. 407. Ad § 262.

⁷⁸ Uo. és 408.

Ha Marx ilyen módon a fejetetejéről a lábára állítja a hegeli társadalom-filozófiát, ez a teljesítménye a legszorosabban összefügg a fejlődésről való forradalmi felfogásával. S itt — a fejlődés gondolatának megfogalmazásában — van az a pont, ahol először túlmegy azon a radikális-demokratikus követelményen, hogy a feudális-abszolutista rendi államot meg kell semmisíteni, az a pont, ahol már kezdi meglátni a fejlett polgári demokráciának és politikai államának feloldhatatlan ellentmondásait. Abban a kritikában, amelyet Hegel elméleti gyámoltalanságán, azokon a belső ellentmondásokon gyakorol, amelyek Hegelnek a polgári társadalom és állam viszonyáról alkotott részben helyes felfogása és helyes nézeteinek kritikátlan misztikus értelmezése között fennállnak, azt mondja Marx a törvényhozó gyűlés problémájáról, amellyel Hegel nem képes gondolatilag zöld ágra vergődni: „A törvényhozó hatalom, a politikai államnak totalitása, s éppen ezért szükségképp *megjelenő ellentmondása*. Ennélfogva éppígy tételezett felbomlása. Egészen különböző elvek ütköznek benne össze . . . Valójában ez a *politikai állam és a polgári társadalom autonómiája* . . . A törvényhozó hatalom a *tételezett lázadás*.”⁷⁹ Hegel főhibája itt, mint Marx hozzáfűzi, abban van, hogy nem látja — vagy nem akarja elismerni — az itt fennálló lényeges ellentmondásokat, így a politikai állam önellentmondását magamagával, s azért azt, amit lát ezekből az ellentmondásokból, pusztán „mint a *jelenség ellentmondását*”, de „mint a *lényegben, az eszmében való egységet*” fogja fel.⁸⁰

De az itt kifejtett Hegel-kritika még tovább megy, a dialektikus ellentmondáselmélet döntő, általános problémáigáig általában. Láttuk, hogy Marx a rendek tárgyalása során elveti a Hegel által statuált közvetítő szerepüket, s az ellentmondást, az összeütközést teszi helyébe. Mivel azonban itt reális végleteket, reális ellentmondásokat és szükségszerű összeütközéseket látja, azért túlhaladva a társadalomfilozófia körén, máris megkezdí a harcot az ellentmondások megszüntetésének hegeli formája ellen. Azt mondja — s ebben világosan kifejezésre jut a fejlődésre vonatkozó forradalmi felfogása —: „A közvetítésnek ez a rendszere (a hegeli — L. Gy.) úgy is jön létre, hogy ugyanaz a férfiú, aki meg akarja verni ellenfelét, másfelől kell hogy megvédje más ellenfelek verésétől, s így ebben a kettős elfoglaltságban nem jut teendője végrehajtásához . . . Igazi végletek nem közvetíthetők egymással, éppen mert igazi végletek. De nem is szorulnak közvetítésre, mert ellentétes lényegűek. Nincs bennük semmi közös, nem kívánják egymást, nem egészítik ki egymást. Az egyik nem hordja saját ölében a másiknak sóvárgását, szükségét, előlegezését.”⁸¹

Ezzel az ifjú Marx olyan útra lépett, amely egy új, a materialista dialektika kibontakozott formájához vezet, ebben nemcsak a hegeli idealizmus semmisül meg, hanem a hegeli „Logika” egyes lényeges kategóriái is, így az ellentmondások feloldásának kategóriája, is materialista megfordításuk során alapvető, minőségi átdolgozást szenvednek. A „Tőkében” megállapítja Marx, hogy az út, amelyen valóságos ellentmondások megoldódnak, nem megszüntetésük elvont logikai formájában van, hanem annak a formának megteremtésében, „amelyben mozoghatnak . . . , amelyben ez az ellentmondás éppúgy megvalósul, mint feloldódik.”⁸² Az 1843-as kéziratokban ez a gondolat

⁷⁹ i. h. 509/10. Ad § 307.

⁸⁰ Uo.

⁸¹ i. h. 506. Ad § 307.

⁸² „Tőke” I. Első szakasz, 3. fejezet, 2 a. 114/115. l.

magától értetődően még nincs előttünk kifejtett érettségében. De világosan látható, hogy Marx a hegeli idealista dialektika meghaladásában itt megteszi már az első lépést ebben az irányban.

IV. A forradalmi demokráciától a proletár szocializmushoz

Marx cikkei a „Német—francia Évkönyvek”-ben (Párizs 1844) közvetlenül ezekhez a tanulmányokhoz csatlakoznak. A Rugéval, Feuerbachhal és Bakuninnal folytatott levelezésről van szó, valamint „A zsidókérdéshez” (1843 őszén) és „A hegeli jogfilozófia bírálatához. Bevezetés” c. (1844 elején) írt munkájáról.⁸³ Az imént tárgyalt kéziratokban végrehajtott Hegel-kritikának legfontosabb vívmányai, nevezetesen először a polgári társadalom és állam viszonyának materialista megfordítása és másodszor a politikai (a polgári) állam belső ellentmondásosságának felismerése, alkotják ez új munkák kiindulópontját. Mind a két gondolatmenet a küszöbönálló német forradalom távlatainak elméleti tisztázására sürget. Természetesen a fiatal Marx most a forradalom mozgató erőit sokkal világosabban látja, céljait konkrétan formulázza meg, mint a „Rheinische Zeitung” idején.

Feladata azonban ezúttal is a forradalmi erők összpontosítása, csak hogy most számára kifejezettebben a radikális demokrácia erőiről van szó. Az az alapkonceptió, hogy a Németországban előkészítendő forradalom polgári demokratikus forradalom lesz, lényegében változatlan marad, de lényege, módszere és céljai sokkal radikálisabbaknak és konkrétabbaknak látszanak.

Mindenekelőtt világos lesz most Marx előtt, hogy melyek azok a társadalmi erők, amelyek egyedül vihetik győzelemre, befejezésre a közeledő német forradalmat. S itt van mármost fejlődésének új minőségi átcsapási pontja: a „Német—francia Évkönyvek” visszatükrözik azt, hogyan ismeri fel egyre jobban a néptömegek forradalmi harcának jelentőségét, — míg végül világosan a proletariátus felé tájékozódik. Ezzel Marx véglegesen kivívja azt az osztályálláspontot, amely a dialektikus és történelmi materializmus megteremtésére képesíti.

Ennek a fejlődésnek szubjektív előfeltételei is nagyon korán mutathatók ki nála. Már legkorábbi közvetlen politikai vitáirát meg kell említeni ebben az összefüggésben: annak az új cenzúrautasításnak leleplezését, amellyel IV. Frigyes Vilmos 1841 decemberében a cenzúra nagyvonalúbb kezelésére való készségét színlelte, miközben egyidejűleg a hadjárat minden szabad gondolat ellen egyre rosszabb formát öltött Poroszországban.⁸⁴ Marx ebben az írásban maró gúnnyal napfényre vonja a reakció igazi szándékait, amelyek az utasítás szavai mögött rejtőznek. Végül kijelenti, hogy csak két lehetőség van: Vagy csakugyan megkapják a haladó írók a király utasítása alapján azt a nagyobb szabadságot, amelyet reméltek, vagy pedig, ha ez a remény nem teljesedik, erősebb politikai tudatosságra tesznek szert; tehát minden esetben haladást érnek el: „vagy reális szabadságban, vagy eszmei szabadságban, tudatosságban.”⁸⁵

Itt Marx politikai jellemének egy rendkívül fontos vonása nyilvánkozik meg, olyan tulajdonság, amely megkülönbözteti őt minden akkoriban ellen-

⁸³ MEGA I 1/1, 555—621.

⁸⁴ i. h. 151 kk.

⁸⁵ i. h. 173.

zékieskedő német értelmiségitől. Míg a 48 előtti évek átlagos liberális írója váltakozva majd jajveszékel a leplezetlen elnyomás miatt, majd hiszékenyen-naivul felül a reakció látszólagos engedményeinek, Marx a kormány összes intézkedéseit, a nyilvánvalóan alávalókat csakúgy, mint a látszólagosan békülékenyeket, engedelkenyeket eleve a szabadságpárti ellenerők folyton erősödő és megszilárduló tudatának kizárólagos szempontjából tekinti, s így akaratlan intézkedéseknek fogja fel a demokratikus forradalom előmozdítására. Ez a beállítás, amelyben nagyon korán megnyilatkozik Marx határtalan forradalmi optimizmusa, a haladás és reakció közötti harcnak mélyen dialektikus felfogása s — ezzel összefüggően — szuverén mester-volta a taktika minden kérdésében, arra képesíti őt, hogy a proletariátus felé való tájékozódását igen gyorsan megtalálja abban a pillanatban, amelyben világossá válik előtte a burzsoázia gyávasága, képtelensége arra, hogy forradalmi úton vigye keresztül céljait az uralkodó despotizmus ellenállásával szemben.

Ez csakhamar megtörténik szerkesztői állásából való távozása után. Már a „Rheinische Zeitung” nagypolgári részvényeseinek magatartását, arra való készségüket, hogy opportunistá irányváltoztatással megnyugtassák a hatóságokat, Marxszal szemben nyilvánított követelésüket, hogy részt vegyen ebben az irányváltoztatásban, tünetként kell értékelnie. Még szimptomatikusabb az, hogy Marx merészsége, körületekintése és rugalmassága a cenzúrával való érintkezésben páratlanul állnak Németország akkori ellenzéki sajtójában. „Csak tíz ugyanolyan újság kellett volna”, írja Engels, mint a „Rheinische Zeitung”, amelyeknek kiadói hajlandók lettek volna néhány száz tallérral többet szedési költségre áldozni, — s a cenzúra már 1843-ban lehetetlenné vált volna Németországban. De a német laptulajdonosok kicsinyes, félnék nyárspolgárok voltak, s a „Rheinische Zeitung” egyedül vívta a harcot.”⁸⁶

Hogy Marxnak ilyen körülmények között szakítania kell a német burzsoáziával, amelynek gyávaságában és ziláltságában már a 48 előtti időben jelentkezik — szimptomatikusan képviseli ezt a laprészvényesek kicsinyes magatartása — az 1848-as német forradalom egész problémaköre, az fentebbi fejtegetéseink után kézenfekvő. A burzsoázia piszkos anyagi érdekeihez Marxnak már mint polgári-demokratikus ellenzékinek sem volt semmi köze. A kizsákmányoló falopástörvény, mint láttuk, hozzásegítette őt ahhoz, hogy megtegye az elméleti utat Marat jakobinizmusától Baboeuf jakobinizmusához, és a szegény néptömegek jogainak pártjára álljon. Annak a belátásnak tehát, hogy a német burzsoázia képtelen a forradalomra, szükségszerűen oda kellett vezetnie, hogy Marx a szegény néptömegek aktív forradalmi harcában lássa a német forradalom végrehajtásának feltételét is.

Amikor elrendelik a „Rheinische Zeitung” elnyomását, Marx azt írja Rugénak 1843 januárjában: „A Rheinische Zeitung elnyomásában a politikai tudat *haladását* látom, tehát belenyugszom... Befáradtam a képmutatásba, az ostobaságba, a nyers tekintélybe, s a mi alkalmazkodásunkba, hajladozásunkba, hátgörnyesztésünkbe és szőrszálhasogatásunkba... Németországban már nem kezdhetek semmihez. Az ember itt meghamisítja önmagát.”⁸⁷

⁸⁶ Engels: Marx Károly, Marx–Engels, Válogatott művek, Budapest Szikra, 1949. II. 153.

⁸⁷ MEGA I 1/2, 294.

Hogy ez nem Németországról általában, hanem csak sajátlagosan a német burzsoáziáról való lemondás, azt egészen világosan mutatja az 1843. évi a „Német—francia Évkönyveket” megnyitó levelezés. Az első levelet Marx írja (Rugének) s itt első ízben megjósolja leplezetlenül a németországi demokratikus forradalom érlelődését — egy forradalomét, szégyenkezésből a német állapotok miatt. „Ön mosolyogva néz rám és azt kérdezi: mit nyertünk vele? Szégyenkezésből nem csinálnak forradalmat. Én azt felelem: a szégyenkezés már forradalom; ez valóban a francia forradalom győzelme a német hazafiság felett, amely legyőzte azt 1813-ban. A szégyenkezés a harag egy fajtája, a magába fordult harag. S ha egy egész nemzet valóban szégyenkezne, akkor az az oroszlan lenne, amely ugrásra készen visszahúzódik magába.”⁸⁸

Ruge nagyon pesszimisztikusan válaszol erre a levélre. Idézi Hölderlin „Hyperion”-jának keserű szavait Németországról s kijelenti, hogy a németek sohasem fognak forradalmat létrehozni. „Rég tönkre mentek történetileg. Hogy mindenütt ott voltak a haretéren, nem bizonyít semmit... Németország nem a túlélő örökös, hanem az átveendő örökség. A németek sohasem harcoló pártok szerint számítanak, hanem az ott eladható lélekszám szerint”. stb. stb.⁸⁹

Marx válasza erre a pesszimista távlatra rendkívül érdekes. Marx nem kisebb haraggal, mint Ruge, elhatározta, hogy elhagyja Németországot és átköltözködik Franciaországba. De amit ő „egy nemzet szégyenkezésének” nevez, annak nincs semmi köze Ruge pesszimizmusához, a kétségbeesett negyvennyolc-éltől intellektüelnek Hölderlin-hangulatához. Így Marx azt feleli: „Levele, drága barátom, jó elégia, lélegzetet elállító halotti ének; de politikailag egyáltalán nem mond semmit... Egyetlen nép sem esik kétségbe, s még ha sokáig csak ostobaságból remél is, mégis sok év múlva egyszer hirtelen okosságból teljesíti minden jámbor kívánságát.”⁹⁰

Amde ebben a pesszimizmus és optimizmus közötti vitában egy mélyebb ellentét jut kifejezésre, egy elvileg más társadalmi tájékozódás ellentéte. Ruge és Marx egyaránt látja a német burzsoázia (a levelezés terminológiájában: a filiszterek) szánalmasságát. De míg Ruge ragaszkodik a polgári-liberális tájékozódáshoz, ennek következtében a filiszter szánalmasságát átviszi az egész német népre s éppen ezért kétségbeesik (végső elemzésben ez a kétségbeesés a későbbi, Bismarck előtti kapitulációjának korai előjátéka), addig Marx, átlátva a német burzsoáziának a forradalomra való képtelenségét, radikálisabb szövetségesei felé kezd tájékozódni, akik képesek volnának győzelemre vinni a forradalmat nemcsak az abszolutizmus elleni harcban, hanem a német filisztervilág gyengesége, kishitúsége és egyezkedési készsége elleni harcban is.

Így Marx a Rugének írt válaszában sokkal élesebben és konkrétabban bélyegezheti meg a német filiszterséget, mint Ruge. „Azok az emberek...”, írja Marx, „akik nem érzik magukat embereknek úgy jutnak uruk birtokába, mint rabszolgák vagy lovak egy tenyészeté. Az ősi urak alkotják ennek az egész társaságnak célját. Ez a világ az övék... A filisztervilág a politikai állatvilág, s ha el kell ismernünk egzisztenciájukat, akkor nem marad más

⁸⁸ i. h. 1/1 557.

⁸⁹ i. h. 558/59.

⁹⁰ i. h. 561.

hátra számunkra, mint az, hogy egyszerűen igazat adjunk a status quo-nak. Ezt barbár századok hozták létre és alakították ki, s most itt van mint következő rendszer, amelynek elve az embertelenné vált világ... A német Aristoteles, aki a mi állapotaink alapján írná meg politikáját; az élére ezt írná: »Az ember társas, de teljesen politikamentes állat.«⁹¹

Ámde Marx számára ez nem megszüntethetetlen állapot. Az a koncepció, amelyet ezzel kapcsolatban kifejt, azt mondja, hogy a társadalmi fejlődés Németországban szükségszerűen létrehozza majd a filisztervilág esküdt ellenségeit is: a gondolkodó értelmiségieket, akiket elnyomnak, és a szenvedő néptömegeket, amelyek — az ipar által összpontosulva — gondolkodni kezdenek. Ha ezek az erők szövetkeznének, akkor ütött volna a halál órája az önkényuralom és passzív kiegészítése, a filisztervilág számára. „Ön nem fogja azt mondani, hogy túlságosan nagyra tartom a jelent, s ha mégsem esem kétségbe miatta, akkor csakis saját kétségbeesett helyzete az, ami reménnyel tölt el engem... Csak arra hívom fel a figyelmét, hogy a filisztervilág ellenségei, egyszerűen minden gondolkodó és minden szenvedő ember, olyan meggyezésre jutottak, amelyhez korábban teljesen hiányoztak az eszközök... Az ipar és kereskedelem, a birtok és az emberkizsákmányolás rendszere még sokkal gyorsabban vezet törésre a mostani társadalmon belül, mint a népesség megszaporodása; azt a törést a régi rendszer nem képes meggyógyítani, mert egyáltalán nem gyógyít és teremt, hanem csak létezik és élvez. A szenvedő, de gondolkodó emberiségnek és a gondolkodó, de elnyomott emberiségnek egzisztenciája azonban szükségképpen élvezhetetlenné és megemésztetetlenné válik a filiszterség passzív és gondolkodás nélkül élvező állatvilága számára.”⁹²

Egészen világosan látjuk itt, miben van az a nagyobb radikalitás és konkrétság, amellyel Marx immár meghatározza az érlelődő forradalomnak mérvadó társadalmi erőit. Miként előbb, a feladat a forradalmi erők összpontosítása, csakúgy mint a „Rheinische Zeitung” idején. Miként előbb, a forradalom koncepciója polgári-demokratikus. De most azt látja Marx, hogy a döntő erők, amelyek egyedül képesek keresztülvinni a forradalmat, a kizsákmányolt néptömegek és a tömegekkel szövetkező forradalmi érzületű értelmiségiek.

Ebből a fordulatból, a radikalitás legszélsőségesebb maximumából, amelyre egyáltalán képes a jakobinus demokratizmus, adódik azután kevésbé később — és következősen — Marx politikai-filozófiai fejlődése folyamán az a koncepció, hogy a polgári-demokratikus forradalomban a proletariátusnak kell vezetnie s hogy ez a forradalom átnő a proletár-szocialista forradalomba. Egyelőre csupán Németországra vonatkozóan: így „A hegeli jogfilozófia bírálatahoz. Bevezetés” c. műben, így a legvilágosabban 1848 előes téjén a „Kommunista kiáltvány”-ban”,⁹³ de eleve azzal a tendenciával, hogy általános érvényűek minden polgári forradalomra amely akkor megy végbe,

⁹¹ Uo. és 562.

⁹² i. h. 565.

⁹³ „Németországra irányítják a kommunisták legnagyobb figyelmüket, mert Németország polgári forradalom küszöbén áll és mert ezt a forradalmat általában az európai civilizáció fejlettebb feltételei között és sokkal fejlettebb proletariátussal hajtja végre, mint Anglia a XVII. és Franciaország a XVIII. században a maguk polgári forradalmát. A német polgári forradalom tehát csak közvetlen előjátéka lehet egy proletár-forradalomnak.”

miután nemzetközi mértékben bontakozott ki a burzsoázia és proletariátus osztályellentéte s a burzsoázia ennél fogva képtelenné vált forradalmi szerepre. (A bolsevista taktika az 1905-ös forradalomban, a lenini tanítások a proletariátus vezető szerepéről a demokratikus forradalomban és a demokratikus forradalomnak szocialista forradalomba való átnövéséről ennek a koncepciónak közvetlen továbbfejlesztései az imperializmus feltételei között.)⁹⁴

A jakobinus vonalnak ez a marxi továbbvitele a polgári látókörökön túl azonban eleve kritikai magatartást is feltételez az utópista szocializmussal szemben. Minthogy Marx a néptömegek felé tájékozódik mint a demokratikus forradalom egyedül lehetséges végrehajtói felé, ezért számára szükségképp teljesen idegen azoknak az utópistáknak a beállítása, akik elutasítják a proletár osztályharcot és a burzsoázia ésszerű belátására appellálnak. Ehhez járul — ezt kiegészítően —, hogy Marx mint Hegel materialista tanítványa, tehát mint Kant és Fichte ellenfele, filozófiailag is kénytelen elutasítani az utópisták hirdetett céljainak elvont posztulátum-jellegét, azt a módszerüket, hogy eszményi követelményekkel lépnek a valóság felé, anélkül, hogy magában a fennálló társadalomban fel tudnák mutatni megvalósításuk reális feltételeit.

Ennek felel meg már az a koncentrációs program, amelyet Marx összefoglal abban a programszerű levélben, amely lezárja a Rugéval, Feuerbachhal és Bakuninnal folytatott levelezést. Marx ott mindenekelőtt teljes ideológiai tisztázást követel — Feuerbach terminológiájában — „a tudat reformját” követeli. Ezt a reformot azonban oly következetességgel materialisztikusan fogja fel, hogy szigorúan száműz belőle minden „dogmatikus” elemet, azaz minden, a társadalmi valóságba kívülről behozott elvont posztulátumot. Semmiféle kiagyalt utópista nézetet, eszményt stb. nem szabad ráerőszakolni az emberekre; a folyóirat feladata inkább az, hogy felvilágosítsa olvasóit magáról a valóságról és a valóságból fakadó szükségletekről és eszmékről. „Semmi sem akadályoz tehát bennünket abban, hogy kritikánkat hozzákapcsoljuk a politika bírálatához, a politikában való pártálláshoz, tehát *valóságos* harcokhoz és azonosítsuk velük. Akkor nem doktrinér módon, új elvvel lépünk a világ elé: itt az igazság, itt térdelj le! Mi a világ elveiből fejtünk ki új elveket a világnak. Nem azt mondjuk neki: hagyd abba a harcaidat, ostobaságok; mi a harc új jelszavát kiáltjuk oda neked. Mi csupán azt mutatjuk meg neki, miért harcol tulajdonképpen, a tudat pedig olyan dolog, amelyet magáévá kell tennie, még ha nem akarja is. A tudat reformja csak abban van, hogy a világot ráeszméltetjük tudatára, hogy felébresztjük önmagáról való álmából, hogy *megmagyarázzuk* neki saját akcióit...”⁹⁵

A „Német—francia Évkönyvek” általános-módszertani programjából következik tehát, hogy Marx elveti a „vaskos szocialisták” elvont dogmatizálását, nevezetesen azt, hogy elvont követelményeket hirdetnek. Amikor tehát a francia szocializmushoz kapcsolódik, ismét ugyanaz történik, mint előbb, amikor Hegelhez és Feuerbachhoz nyúlt: Marx ebben az esetben is újra kritikailag áll szemben korának készen talált gondolatanyagával. Még *mielőtt* az utópista szocializmushoz kapcsolódnék, már megvannak azok a döntő

⁹⁴ Vö. mindenekelőtt Lenin: A szociáldemokrácia két taktikája a demokratikus forradalomban. Lenin művei, Szikra kiadás Budapest, 1954. IX. kötet.

⁹⁵ MEGA I 1/1, 573 kk.

szempontjai, amelyek annak kritikai meghaladására képesítik. Programja az, hogy azonosítja magát a valóságos politikai harcokkal; a néptömegek felé tájékozik mint a demokratikus forradalom legaktívabb, legforradalmibb tényezője felé. Ezzel a beállítottsággal érkezik 1843 végén Franciaországba, ezzel a beállítottsággal találja meg ott, kifejlett kapitalista milieu-ben egyrészt a harcoló proletariátus szervezeteit, s fog hozzá másrészt a restauráció francia történetíróinak tanulmányozásához, akik először mutatták be a történelmet mint osztályharcok történetét. Így világosodik meg előtte a leg-rövidebb idő alatt a proletariátus világtörténelmi küldetése, az a belátás, amely meghatározza ezentúl minden politikai és társadalmi elhatározását, forradalmi tevékenységének egész gyakorlatát, elméleti teljesítményének egész jellegét — elsősorban és mindenekelőtt pedig azt, hogy kritikailag magáévá tette a készen talált gondolatkinccset, Owen, Saint-Simon és Fourier s nyugat-európai és német epigonjaik tanításait, azután pedig azt is, hogy tanulmányozta és kritikailag feldolgozta Anglia klasszikus politikai gazdaságtanát.

V. A „Német—francia Évkönyvek”

Ezzel elébe vágunk annak a filozófiai fejlődésnek, amely a „Német — francia Évkönyvek”-ben látható, hogy jelezzük mindenekelőtt az osztály-álláspont változását, amely Marxban az 1843/44-es években megy végbe s meghatározza a döntő minőségi átesapást világnézete formálódásának folyamataiban. Figyelemre méltó mármint, hogy a proletariátus világtörténelmi küldetésének felismerése még nincs meg a Rugével, Feuerbachhal, Bakuninnal folytatott levelezésben és „A zsidókérdéshez” c. írásban, hanem csak „A hegeli jogfilozófia bírálatához. Bevezetés” c. munkában jut kifejezésre, s itt is még egy természetesen a végletekig radikalizált, feuerbach-i „reális humanizmusnak” sajátlagosan német-filozófiai formájában. A proletár szocializmus végleges, tudományos megfogalmazásához csak 1844 folyamán jut el Marx. A „Német—francia Évkönyvek”-be írt tanulmányaiban is tehát még az átmenet dokumentumairól van szó.

Láttuk, hogy Marx 1843 tavaszán és nyarán kezdte meg Hegel dialektikájának radikális materialista bírálatát, hogy — vele kapcsolatban — eljutott a polgári társadalom és állam viszonyának materialista megfordításához és a politikai (a polgári) állam belső ellentmondásosságának felismeréséhez. Ezek a vívmányok alkotják a „Német—francia Évkönyvek” kiindulópontját, itt történik további kiépítésük és világosabb megfogalmazásuk. Emellett természetszerűen folytatódik Hegel és az ifjúhegelianusok felfogásainak kritikája, de olyan módon, amely egyidejűleg megmutatja az új igazság útját. „A zsidókérdéshez” c. tanulmánya a Bruno Bauerről szóló bírálatot tartalmazza. Marx kifejti itt a polgári társadalom belső ellentmondásosságát annak a Bruno Bauer által felvetett problémának kapcsán, lehetséges-e a zsidók emancipációja a jelen polgári társadalmában. Bauer idealisztikusan, vallási és teológiai szempontból veti fel ezt a kérdést. A róla szóló kritikában Marx felmutatja a vallás helyzetét általában a polgári társadalomban, bebizonyítja, hogy a vallás, akár zsidó vagy keresztény, a társadalmi viszonyok fantasztikus visszatükrözése. Egyúttal megvilágítja az alapvető különbséget politikai és emberi emancipáció között: a politikai emancipáció szerinte csupán a „fennálló világrendben” *belüli* haladás; a magasabb, az emberi

emancipáció ellenben feltételezi az „emberi önelidegenedés” megszüntetését, tehát egy alapvetően új társadalmi rendet. Ezzel kimondotta, terminológiailag egyelőre még a feuerbach-i „reális humanizmus” formájában, az ellentétet a polgári és a szocialista forradalom eredményei között; ezzel egyúttal megkapta az alapot, amelyről mármint a polgári társadalom belső ellentmondásai megnyilatkozhatnak.

A német zsidók politikailag nem egyenjogúak, mert nem veszik fel az államvallást; kívánják politikai emancipációjukat. Bauer kijelenti ezzel szemben, hogy Németországban politikailag senki sincs emancipálva, ennek oka pedig az állam vallási jellege, mely csak kiváltságokat ismer. Ha mármint „a zsidó azt akarja, hogy a keresztény állam emancipálja őt, akkor azt kívánja, hogy a keresztény állam vessen el egy vallási előítéletet.”⁹⁶ Viszont a maguk részéről a zsidók nem hajlandók *saját* vallási előítéletük elvetésére. „A keresztény állam a *maga lényege* szerint nem emancipálhatja a zsidót, de, teszi hozzá Bauer, a zsidó a *maga lényege* szerint nem emancipálható. Ameddig az állam keresztény és a zsidó zsidó, egyik sem képes az emancipáció megadására, illetőleg elfogadására.”⁹⁷ Ebből az következne, hogy *mind a kettőnek*, zsidóknak és keresztényeknek, a vallástól általában kellene emancipálódniuk és a vallástalan (polgári-demokratikus) államot kellene felállítaniuk, hogy mind a kettő elérhesse benne politikai emancipációját.

Marx megmutatja mármint a kritikai leszámolásban ezzel az idealista felfogással, hogy mind a zsidónak, mind a kereszténynek *politikai* emancipációja „az *államnak* a vallástól való *emancipációja*” ugyan, nevezetesen lemondása egy államvallásról, hogy azonban ez politikai emancipáció nem lehet a vallástól való következetes emancipáció, mert „nem a keresztültvitt, az ellentmondás nélküli módja az *emberi* emancipációnak.”⁹⁸ „A politikai emancipáció határa”, fűzi hozzá Marx, „megjelenik mindjárt abban, hogy az *állam* megszabadulhat egy korláttól, anélkül, hogy az ember *valóban* szabad volna tőle, hogy az állam *szabadállam* lehet, anélkül, hogy az ember *szabad ember* volna.”⁹⁹

Hasonlóképpen áll a dolog, ha az állam (mint sok észak-amerikai államban) a választási cenzus megszüntetése által *politikailag* megsemmisíti a polgári társadalom tulajdonosztályait: „Ezzel „a magántulajdon nemcsak hogy nem szűnt meg, hanem éppenséggel előfeltétel.”¹⁰⁰

Itt Marx kimondja azt a világos felismerést, hogy a politikai emancipáció (azaz a polgári forradalom) csak formális demokráciát teremt; ez olyan jogokat és szabadságokat hirdet, amelyek nem állhatnak fenn reálisan a polgári társadalomban. Konkrétan, a „Német—francia Évkönyvek” nyelvén, ez azt jelenti „Az állam a maga módján megszünteti a *születés*, a *rend*, a *műveltség*, a *foglalkozás* különbségét, ha a születést, rendet, műveltséget, foglalkozást *politikamentes* különbségeknak jelenti ki, ha e különbségekre való tekintet nélkül a nép minden tagját a népszuverénitás *egyforma* résztvevőjéül hívja fel. Mindamellet megengedi az állam, hogy a magántulajdon, a műveltség, a foglalkozás a *maga* módján *működjék* és a maga különös lénye-

⁹⁶ id. m. 576.

⁹⁷ i. h. 577.

⁹⁸ i. h. 582.

⁹⁹ Uo.

¹⁰⁰ i. h. 583.

gét érvényesítse. Éppenséggel nem szünteti meg ezeket a *tényleges* különbségeket, hanem ellenkezőleg csak feltevésük mellett egzisztál, érzi magát *politikai államnak* s érvényesíti *általánosságát* csupán az elemeivel való ellentétben.”¹⁰¹

A politikai emancipáció jellegében tehát — s a politikai emancipáció kiterjed magától értetődően a vallásra is — kifejeződik a polgári társadalom és az állam amaz ellentéte, amelyről Hegel sejtésszerűen beszél, azt tanítva, hogy az állam mint általánosság konstituálódik a különös elemek felett.¹⁰² „A tökéletes politikai állam (a polgári forradalom által teremtett állam — L. Gy.) lényege szerint az embernek mint *nemnek élete* (Gattungsleben des Menschen) *ellentétben* anyagi életével. Ennek az önző életnek minden előfeltevése fennmarad az állam körén kívül a *polgári társadalomban*, de mint a polgári társadalom tulajdonsága.”¹⁰³

Ebből következik, hogy a politikai állam viszonya a polgári társadalomhoz spiritualisztikus jellegű, hogy úgy viszonylik hozzá, mint az ég a földhöz. S a spiritualisztikus és a materiális, valóságos életnek ez a szétválása a kapitalista társadalomban mármost nemcsak az egészre vonatkozik, hanem kettéhasít minden egyes embert is a spiritualisztikus citoyenre és a materiális bourgeois-ra, az állampolgárra és az élő egyénre.

„Az ember a legközelebbi valóságban, a polgári társadalomban, profán lény. Itt, ahol valóságos egyén a maga és mások számára, *nem-igaz* jelenség. Az államban ellenben, ahol az ember nemi lény (Gattungswesen), imaginárius tagja egy képzelt szuverénitásnak, meg van fosztva valóságos egyéni életétől és nem-valóságos általánossággal van eltelve.”¹⁰⁴

A vallásos ember és az állampolgár különbsége csak különös megjelenési formája ennek a hasadásnak. „A vallásos ember és az állampolgár különbsége csak a kereskedő és az állampolgár, a napszámos és az állampolgár, a földbirtokos és az állampolgár, az *élő egyén* és az *állampolgár* különbsége. Ez ugyanaz az ellentmondás, amelyben a bourgeois van a citoyennel, a polgári társadalom tagja a maga oroszlánbőrével.”¹⁰⁵ Bauer polemizál a hasadás vallásos kifejezésével, de koncepciójában érintetlenül hagyja az alapvetően *világi* ellentéteket.

Marx korábbi eredményeinek megfelelően mármost ebben a hasadásban és ellentmondásosságban, amely minden egyénben reprodukálódik, a citoyen a bourgeois-nak, az „emberi jogok deklarációja” „homme”-jának szolgája. Marx kimutatja, hogy paradoxszerűen még a Francia Forradalom közepette is az elméletben, nevezetesen minden konstitúcióban, még a legradikálisabban — az 1793. éviben — is, fenntartották ezt a kapcsolatot, hogy az „homme”-t megkülönböztették a citoyen-től és ennek *föléje rendelték*.¹⁰⁶ A nagy átalakulás éveinek forradalmi gyakorlata természetesen ellentmond ennek az elméletnek. Marx azonban kiemeli, hogy ebben az esetben a gyakorlat csak a kivétel, az elmélet a szabály¹⁰⁷ azaz: a politikai (polgári) forradalomnak, bármennyire igyekszik heroikus korszakában túlmenni a szűk polgári

¹⁰¹ Uo. és 584.

¹⁰² Hegel, Rechtsphilosophie, I. kiad. 306. Idézi Marx i. h. 584.

¹⁰³ i. h. 584.

¹⁰⁴ Uo.

¹⁰⁵ i. h. 585.

¹⁰⁶ i. h. 592 kk.

¹⁰⁷ i. h. 596.

látóköron, vissza kell térnie a polgári társadalomnak a maga ellentmondásosságában az embert ketté hasító, magától elidegenítő sajátosságában megnyilvánuló normális viszonyaihoz, ameddig fennmarad a kapitalista rendszer. Elméletileg ez kifejeződik abban, hogy a „politikai élet csak az emberi jogoknak, az egyéni ember (a bourgeois — L. Gy.) jogainak biztosítója, tehát le kell mondani róla, mielőtt ellentmond *céljának*, ezeknek az emberi jogoknak . . . De ha a forradalmi gyakorlatot (a kivételt — L. Gy.) tekintjük a viszony igazi állásának, akkor még mindig megoldásra vár az a rejtély, miért van a politikai emancipátorok tudatában (a konstitúciókban — L. Gy.) fejetetejére állítva a viszony, úgyhogy a cél mint eszköz, az eszköz mint cél jelenik meg.”¹⁰⁸

A rejtély megoldódik, ha megértjük a Francia Forradalom lényegét ez a forradalom szétzúzta a feudalizmust, felszabadította a citoyen-tudatot, amelyet a feudális társadalom elnyomott és szétdarabolt, egybegyűjtötte a politikai szellemet és konstituálta az államban, mint „a közösség, az *általános* népügy szférájában, eszményi függetlenségben a polgári élet ama különös elemeitől.”¹⁰⁹ De, fűzi hozzá Marx, ez „a betetőzése az állam idealizmusának egyúttal betetőzése volt a polgári társadalom materializmusának. A politikai iga lerázása egyúttal lerázása volt azoknak a köteleknek, amelyek megbilincselve tartották a polgári társadalom önző szellemét.”¹¹⁰ Amikor tehát a forradalom heroikus erőfeszítésekkel, heroikus citoyen-illúzióktól lelkesítve, megalapította a modern polgári társadalmat, akkor konstituálta a társadalmi fejlődés ellentmondásosságát, a társadalmi lét szétszaggatottságát, az ember hasadtságát és magától való elidegenedését a legmagasabb fokán. S ebből az ellenmondásosságból következik mármost a politikai emancipációnak, a felszabadításnak jellege, amint az egyedül lehetséges a kapitalista társadalom keretében; „Az ember nem szabadult meg a vallástól, hanem vallásszabadságot kapott. Nem szabadult meg a tulajdontól. Megkapta a tulajdonszabadságot. Nem szabadult meg az ipar egoizmusától, megkapta az iparszabadságot.”¹¹¹ Az ember hasadtságát és szétszaggatottságát nemcsak hogy nem szüntette meg a politikai emancipáció, hanem a végletekig kiélezte.

Ennek az embertelen életnek alapját mármost Marx abban látja, hogy a pénz uralkodik, „az ember munkájának és létezésének tőle elidegenített lényege,”¹¹² hogy a polgári társadalom a magántulajdon világa, amelyben minden áruvá lesz, mindennel kufárkodnak, hogy elve az egoizmus, hogy benne az embereknek egymáshoz való viszonyait meghatározza a hobbesi „bellum omnium contra omnes.”¹¹³ Csak e létfeltételek megszűnésével következik be az emberek emancipációja. „Csak ha a valóságos egyéni ember a maga empirikus életében, egyéni munkájában, egyéni viszonyaiban az emberi *nemet képviselő lény* (Gattungswesen) lett, csak ha az ember az ő „forces propres”-jait mint társadalmi erőket ismerte fel és szervezte meg, s tehát a társadalmi erőt már nem választja el magától a *politikai* erő formájában, csak akkor teljesült be az emberi emancipáció.”¹¹⁴

¹⁰⁸ Uo.

¹⁰⁹ 597. l.

¹¹⁰ Uo.

¹¹¹ i. h. 598.

¹¹² i. h. 603.

¹¹³ i. h. 586.

¹¹⁴ i. h. 599.

Amikor tehát Marx, ennek az álláspontnak magaslatán, felteszi és megoldja a vallási emancipáció baueri kérdését, akkor tűnik ki, milyen hosszú utat tett meg a „Rheinische Zeitung” szerkesztőjeként való működése óta egy jó félév rövid ideje alatt. Akkoriban még a feudális államot tekintette a tulajdonképpeni keresztény államnak s Bizáncban látta történelmi típusát. Most azt látja, hogy a feudális állam „semmiképpen sem a kereszténység állami megvalósulása”,¹¹⁵ hogy „a befejezett keresztény állam . . . inkább az *ateista* állam, a *demokratikus* állam, az az állam, amely a vallást a polgári társadalom többi eleme sorába utalja”.¹¹⁶ Nem Bizánc, hanem az Egyesült Államok tűnik fel neki most a befejezett keresztény államnak; itt ugyanis a polgári demokráciában, „a vallásos és teológiai tudat . . . annál vallásosabb és annál teológiaibb lesz, mert látszólag nincs politikai jelentősége, nincsenek földi céljai, a világtól idegenkedő kedély ügye, az értelmi korlátoltság kifejezése, az önkény és a fantázia terméke, mert valóban másvilági élet. A kereszténység itt éri el egyetemes-vallási jelentőségének *gyakorlati* kifejezését.”¹¹⁷

Egyúttal azonban ebben a világban a zsidó vallás szellemének, ahogyan a csak politikai (polgári) emancipáció által kibontakozhatott, ugyancsak egyetemes jelentősége van; mert „az ellentmondás a zsidó gyakorlati politikai hatalma és politikai jogai között: ellentmondása a politikának és a pénz hatalmának általában. A politika eszményileg a pénz hatalma felett áll, de valójában jobbjává lett. A polgári társadalom a saját beleiből hozza folyton létre a zsidót.”¹¹⁸ Létrehozza, mert „a polgári társadalom elve az egoizmus”, mert számára „a gyakorlati szükséglet és a haszonlesés istene a pénz.”¹¹⁹ A pénz azonban „Izrael legbuzgóbb istene, amely előtt semmiféle más isten meg nem állhat. A pénz lealacsonyítja az ember valamennyi istenét — és áruvá változtatja. A pénz minden dolognak általános, önmagáért konstituált értéke. Ennélfogva az egész világot, mind az emberek világát, mind a természetet, megfosztotta sajátos értékétől. A pénz az ember munkájának és létezésének tőle elidegenedett lényege, s ez az idegen lényeg uralkodik rajta, ő pedig imádja azt.”¹²⁰

Hogyan oldható meg mármost a zsidókérdés? Nem úgy, ahogyan Bauer képzei. „Mi nem mondjuk Bauerral a zsidóknak: Titeket nem lehet politikailag emancipálni, ha ti gyökeresen nem emancipáljátok magatokat a zsidóságtól. Mi ellenkezőleg azt mondjuk nekik: Mert politikailag emancipálni lehet titeket, anélkül, hogy teljesen és ellentmondás nélkül elszakadnátok a zsidóságtól, azért maga a *politikai emancipáció* nem az *emberi* emancipáció.”¹²¹ A politikai emancipációnak épp a végletekig ki kell éleznie az állam és polgári társadalom ellentmondását, az egyénben a citoyen és bourgeois ellentmondását, ugyanakkor teljesen fel kell szabadítani az egoizmust; meg kell tehát teremtenie a feltételeit annak is, hogy egyrészt a kereszténység a legnagyobb mértékben fejtse ki egyetemes jellegét mint a társadalom vallásos tudatformáját,

¹¹⁵ i. h. 587.

¹¹⁶ Uo.

¹¹⁷ i. h. 590.

¹¹⁸ i. h. 603.

¹¹⁹ Uo.

¹²⁰ U. o.

¹²¹ i. h. 591.

másrészt a zsidó szellem is még csak fokozottabban reprodukálódjék ; mert a pénz hatalma által, a pénz mint világhatalom által — zsidókkal vagy zsidók nélkül — „lett a gyakorlati zsidó szellem a keresztény népek gyakorlati szellemé”, világiasodott el a zsidók istene, lett világistenné.¹²² Ha ezt a világistent és szükségszerű kiegészítését, az éppen elpolgáriasodása által egyetemessé vált keresztény vallásosságot, *mind a kettőt* meg kell haladni, ez csak az emberi (szocialista) emancipáció eredménye lehet.

Az emberi emancipáció tehát egyúttal „a társadalom emancipációja a zsidóságtól”, azaz a pénz hatalmától. „Mihelyt sikerül a társadalomnak megszüntetni a zsidóság *empirikus* lényegét, a kufárkodást és előfeltevéseit, *lehetetlenné* vált a zsidó, mert tudatának már nincsen tárgya, mert a zsidóság szubjektív alapja, a gyakorlati szükséglet emberivé lett, mert az egyéni-érzéki egzisztencia konfliktusa az ember nemi egzisztenciájával (Gattungsexistenz) megszűnt.”¹²³

Igy ez a tanulmány gazdag és mozgalmas képet ad a polgári társadalomnak belső, a kapitalizmus keretében megszüntethetetlen ellentmondásosságáról, de még semmiféle utalást nem tartalmaz azokra az osztályerőkre, amelyek egyedül hajthatják végre az emberi emancipációt. Erre a pontra mármost világosságot derít a bevezetés a hegeli jogfilozófia kritikájához.¹²⁴ Csak itt vonja le a döntő következtetéseket a kizsákmányolt néptömegek harca felé való tájékozódásból, amely, mint megmutattuk, már az „Évkönyvek” bevezető levelében látható.

Marx ebben az új iratban mindenekelőtt a vallás meghaladásának kérdéséből indul ki. Kimutatja, hogy a társadalom fejlődésében és vele a filozófia fejlődésében a valláskritika minden más kritika kezdete. Németország számára a vallásnak ez a — Feuerbach által végrehajtott — kritikája lényegileg befejeződött ; ezzel azonban hátra van még a földolog : a vallást létrehozó társadalmi állapotnak kritikája és gyakorlati meghaladása, amelynek célja a teljes emberi emancipáció.

Marx itt mindenekelőtt a döntő társadalomtudományi szempontot érvényesíti a feuerbachi antropológiai elv korlátoltságával szemben : „A vallás annak az embernek öntudata és önérzete, aki vagy nem jutott még önmagának birtokába, vagy már ismét elvesztette magát. De *az ember*, az nem elvont, a világon kívül gubbasztó lény. Az ember : ez az *ember világa*, állam, társadalom. Ez az állam, ez a társadalom hozzák létre a vallást, egy *megfordított világtudatot*, mert *megfordított világot* alkotnak.”¹²⁵

Az antropológiailag korlátolt materializmusnak ez a bírálata még érettebb fogalmazásban újra visszatér később, 1845-ben a Feuerbach-tézisekben ; itt azt olvassuk : „De az ember lényege nem valami az egyes egyénben lakozó elvontság. Az ember lényege a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége. Feuerbach, aki nem bocsátkozik ennek a valóságos lényegnek kritikájába, kénytelen ezért : 1. elvonatkoztatni a történelmi folyamattól, a vallásos lelkiületet önmagában megrögzíteni és elvont — *elszigetelt* — emberi egyént feltételezni ; 2. a lényeg nála csak mint ‚nem’ (Gattung), mint benső, néma, a sok egyént pusztán *természetes* módon összekapcsoló általánosság

¹²² i. h. 603.

¹²³ i. h. 606.

¹²⁴ Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. i. h. 607 kk.

¹²⁵ i. h. 607.

fogható fel.”¹²⁶ Ez a Feuerbachon való túlmenés tehát a történelmi materializmusnak egy ugrópontja.

A történelmi materializmus pedig szükségszerűen a forradalmi néptömegek szellemi fegyvere. Ez világossá válik már 1844-ben. Az, hogy Marx átmege a vallás társadalomtudományi kritikájára, hogy leleplezi a vallást mint megjelenési formáját egy szükségszerűen *hamis* tudatnak, amelyben visszatükröződik társadalmi alapjának visszássága, azzal a következménnyel jár, hogy most magát ezt a visszás világot, a polgári társadalmat kell bíráló tárgyává tenni; a polgári társadalom kritikai leleplezésének azonban szükségképp mozgósítóan kell hatnia a szenvedő, elnyomott tömegekre, e visszás világ forradalmi legyőzésére kell őket lelkesítenie. Így mondja Marx: „A vallásnak mint a nép *illuzórius* boldogságának megszüntetése: *igazi* boldogságának követelése. A követelés, hogy vessen el az állapotáról táplált illúziókat: az a *követelés*, hogy *vessen el olyan állapotot, amely illúziókra szorul* . . . A kritika szétszedte a lánc imaginárius virágait, nem azért, hogy az ember a fantáziánélküli, sivár láncot hordja, hanem hogy levesse a láncot és az élő virágot szedje. A vallás kritikája kiábrándítja az embert, hogy gondolkozzék, cselekedjék, valóságát formálja mint egy kiábrándult, kijózanodott ember, hogy önmaga körül s ezzel valóságos napja körül mozogjon . . . A valóságos nyomást még nyomasztóbbá kell tenni a nyomás tudatának hozzáadása által, a szégyent még szégyenletesebbé kell tenni közzététele által . . . Ezeket a megkövült viszonyokat azáltal kell táncra kényszeríteni, hogy saját dallamukat énekeljék nekik. A népet meg kell tanítani arra, hogy *megijedjen* önmaga előtt, hogy *bátorságot* öntsünk beléje . . . A kritika fegyvere persze nem pótolhatja a fegyverek kritikáját, az anyagi hatalmat anyagi hatalommal kell megdönteni, ámde az elmélet anyagi hatalommá válik, mihelyt megragadja a tömegeket . . . A német elmélet radikalizmusának, tehát gyakorlati energiájának evidens bizonyítéka az, hogy a vallásnak határozott, *pozitív* megszüntetéséből indul ki. A vallás kritikája azzal a tanítással végződik, hogy *az ember a legfőbb lény az ember számára*, tehát azzal a *kategorikus imperativusszal*, hogy ledöntse mindazokat a viszonyokat, amelyekben az ember megalázott szolgaságban tartott, elhagyott, megvetendő lény.”¹²⁷

Áll ez elsősorban és mindenekelőtt Németországra. A hegeli jogfilozófia bírálatahoz írt Előszóban különösen a német forradalom problémáját veti fel nyíltan és konkrétan. Láttuk: a hegeli filozófiával és ki nem elégitő feuerbach-i meghaladásával való vívódás volt eddigelé Marx szellemi fejlődésének főtartalma. Amidőn most Marx nyíltan számot ad munkája eredményeiről, ezzel azt bizonyítja, hogy itt nem magánügyről, nem belső filozófiai kérdéssről van szó, hanem Németország sorskérdéséről.

Marx elemzi korának német viszonyait. Megállapítja, hogy Németország még az ő 1789-e előtt áll. Németország „az ancien régime nyíltszívű betetőzése.”¹²⁸ „Ha magához a német *status quo*-hoz kapcsolódnánk, bár az egyedül alkalmas módon, azaz negatívan, az eredmény még mindig anachronizmus maradna. Még politikai jelenünk tagadása is már beporosodott tény a modern népek történelmi lomtárában.”¹²⁹ A harc e német jelen ellen tehát a

¹²⁶ MEGA I 5, 535. Marx—Engels: A német ideológia. Budapest. Szikra, 1952. 151. l.

¹²⁷ MEGA I 1/1, 607/08, 610, 614/15.

¹²⁸ i. h. 610.

¹²⁹ i. h. 608.

modern népek múltja s ezzel még meglevő rejtett fogyatékoságai, egy neki állandóan alkalmatlankodó elv ellen irányul.

Ennyiben — de csakis ennyiben — a német status quo elleni harcnak nemzetközi jelentősége van. Magában egy hozzá való kapcsolódás világtörténelmi mértékkel mérve nem volna időszerű. A németek „osztózkodtak a modern népekkel restaurációikban, anélkül, hogy forradalmaikban is osztózkodtak volna,” „restaurálták őket, először, mert más népek mertek forradalmat csinálni, és másodszor, mert más népek elszenvedtek egy ellenforradalmat, egyszer azért, mert uraink féltek, és máskor azért, mert uraink nem féltek.”¹³⁰ Így az uralkodó német rezsim világtörténelmileg „anachronizmus, nyilvánvaló ellentmondás általánosan elismert axiómákkal, az *ancien régime*-nek világszemlére kiállított semmissége,” „immár *komédiása* olyan világrendnek, amelynek *igazi* hősei meghaltak.”¹³¹ Ezt a rezsimet csupán csak bírálni és ellene harcolni azt jelentené, hogy magunk is megrekedünk egy anachronizmusban.

Egészen ellenkezőképpen áll a dolog a filozófia területén. „A németek a politikában *gondolták át* azt, amit a többi nép *tett*. Németország elméleti lelkiismeretük volt.”¹³² A németek tehát csak filozófiailag állnak a kor magaslatán, csak filozófiailag valódi kortársak. Kortársak a hegeli jog- és államfilozófiával, amely felismerte, bár következetlenül és tele ellentmondásokkal a polgári társadalom és állam ellentmondását ; kortársak a feuerbach-i valláskritikával, amelynek továbbgondolása az ember teljes emancipációjának követelményéhez vezet. A német valóságban való kapcsolópont tehát az elméleti megismerésnek ott elért magaslata : a materialista kritika által megfordított hegeli társadalomkritika, a feuerbach-i valláskritika által megalapított, azonban antropológiai korlátoltságán túlvezetendő reális humanizmus. „Ha tehát reális történelmünk *oeuvre incomplète*-je helyett eszmei történelmünk *oeuvre posthumes*-jét, a *filozófiáját* bíráljuk, akkor kritikánk ama kérdések közepett áll, amelyekről jelenünk azt mondja : *that is the question*.”¹³³ Hegelre vonatkozóan ez azt jelenti : „Ami az előrehaladott népeknél *gyakorlati* meghasonlás a modern államállapotokkal, az Németországban, ahol ezek az állapotok mégcsak nem is léteznek, elsősorban *kritikai* meghasonlás ez állapotok filozófiai tükrözésével.”¹³⁴ S Feuerbachra vonatkozóan ez azt jelenti : „A vallás kritikája azzal a tanítással végződik, hogy *az ember a legfőbb lény az ember számára*”, tehát azzal a (maga Feuerbach által le nem vont) következtetéssel, hogy le kell rombolni mindazokat a körülményeket, amelyek között az ember megalázott, szolgaságban tartott lény.”¹³⁵

Németországban mármost, alapítja meg Marx, a fennálló állapotokkal elégedetlenek között két csoportot lehet megkülönböztetni, s mind a kettő különböző, ellentétes, de egyformán egyoldalú álláspontot foglal el az elmélettel és a gyakorlattal szemben. Van egy *gyakorlati* politikai párt, amely megveti a filozófiát s hátat fordít neki. Neki ezt kiáltja Marx : „*Nem tudjátok megszüntetni a filozófiát, anélkül, hogy meg nem valósítanátok.*”¹³⁶ S másfelől van egy *elméleti* párt (az ifjúhegelianusok), amely a filozófiából indul ki, s magatartása

¹³⁰ Uo. 609.

¹³¹ i. h. 611.

¹³² i. h. 614.

¹³³ i. h. 612.

¹³⁴ Uo.

¹³⁵ i. h. 615.

¹³⁶ i. h. 613.

ellenfeleivel szemben kritikai, de önmagával szemben kritikátlan. Főhibája : a mostani harcban csak a filozófia kritikai harcát látja a német világgal, s nem gondolja meg, hogy az azóta keletkezett filozófia maga is ehhez a világhoz tartozik s ennek kiegészítése, ha eszmei kiegészítése is.¹³⁷ Ezzel Marx levonja a következtetést abból a belátásból, hogy Hegel idealizmusából következik alkalmazkodása az uralkodó reakciós állapotokhoz és kísérlete igazolásukra. Megérteti a filozófiai párttal, hogy nem mehet semmire mindaddig, amíg kritikailag le nem győzi a német filozófia „elégtelen elvét”, kijelentve : „Főfogycatékossága arra redukálható: azt hitte, hogy meg tudja valósítani a filozófiát, anélkül, hogy megszüntetné.”¹³⁸ (Ha Marx itt jelzi, hogy ennek a pártnak tüzetes jellemzésére még visszatér, e szándékának megvalósítása az ifjú-hegeliánus idealizmus megsemmisítő bírálata a „Szent Család”-ban.)

Az egyesítő mozzanat, amelynek szempontjából a filozófia megszüntethető és megvalósítható, a nép reális szükségletei. „Az elmélet mindig csak annyira valósul meg egy nép körében, amennyire szükségleteinek megvalósítása.”¹³⁹ Marx mármost azt vizsgálja, mihez kapcsolódhatik realiter a forradalom Németországban, hol található meg Németországban egy forradalom mozgató ereje. Kimutatja, hogy forradalom csak úgy lehetséges, ha egy osztály valamennyi elégedetlen általános képviselőjeként lép fel. A politikai forradalomban (a polgári forradalomban 1789 mintájára) ez egy *különös osztály*: a burzsoázia. Franciaországban csak azért győzedelmeskedhetett, mert még képes volt magának igényelni az általános uralmat a társadalom általános jogai nevében. Németországban nincs olyan különös osztály, amely erre képes volna : a csak-politikai forradalom, a francia forradalom megismétlése, most anachronizmus volna — miután bebizonyult ugyanis, hogy a különös osztály (a burzsoázia) „a társadalom minden szféráját csak saját szférája érdekében” mozgósította a feudálabzolutizmus ellen.¹⁴⁰ Ennélfogva „hiányzik ... Németország minden különös osztályából nemcsak a következetesség, az élesség, a bátorság, a kíméletlenség, amely a társadalom negatív képviselőjévé bélyegezhetné. Éppúgy hiányzik minden rendből a léleknek az a tágsága, amely azonosíthatná magát, hacsak pillanatnyira is, a néplélekkel, az a zsenialitás, amely azt a dacos jelszót dobja oda az ellenfélnek : *Nem vagyok semmi, s mindennek kellene lennem.*”¹⁴¹

A társadalom különböző szféráinak egymáshoz való viszonya Németországban „nem drámai, hanem epikai.” E szférák mindegyike „kezdi magát érezni s kezd a maga szükségleteivel a többi mellé helyezkedni, nem mihelyt nyomják, hanem mihelyt hozzátevése nélkül a korviszonyok olyan társas alapot teremtenek, amelyre a maga részéről nyomást gyakorolhat.”¹⁴²

Ezzel Marx az eddig legmélyebb megokolását adja saját — előbb jakobinus, most szocialista — szakításának a német burzsoáziával: Felismeri, hogy demokratikus forradalom lehetetlenné vált a burzsoázia vezetésével, miután kibontakoztak az ellentétek a „harmadik renden” belül, amely még a 18. században zártan harcolhatott a feudalizmus ellen, hogy tehát a burzsoázia az érlelődő német forradalomban nem lesz képes győzelmes harcra vezetni a

¹³⁷ Uo.

¹³⁸ Uo.

¹³⁹ i. h. 616.

¹⁴⁰ i. h. 617.

¹⁴¹ i. h. 618.

¹⁴² Uo. és 619.

népet a feudalizmus ellen. Átlátja, négy évvel az 1848 német polgárságának gyakorlati kudarca előtt, ennek az osztálynak szánalmasságát, gyávaságát, készségét a régi reakciós hatalmakkal való egyezkedésre. „A német közép-osztálynak még az erkölcsi önérzete is csupán azon a tudaton alapszik, hogy általános képviselője valamennyi többi osztály filiszteres közepszerűségeinek. A polgári társadalom minden szférája megéli vereségét, mielőtt győzelmét ünnepelhette, kifejti saját korlátját, mielőtt legyőzhette a vele szemben álló korlátot, érvényesíti szűkkeblű lényegét, mielőtt nagylelkű lényegét érvényesíthette, úgyhogy még egy nagy szerep alkalma is mindig elmúlik, még mielőtt kínálkozott, úgyhogy minden osztály, mielőtt megkezdene a harcot a felette álló osztállyal, máris harcba bonyolódik az alatta állóval.”¹⁴³

Mindez amellet szól: a csak-politikai forradalom Németországban lehetetlen. De Marx számára ez nem azt jelenti, hogy Németországban minden forradalom lehetetlen. (Gondoljunk optimisztikus válaszára Ruge levelére.) A Németországban érelődő átalakulás is győzedelmes lehet, feltéve, hogy túlmegy a politikai (polgári) forradalmon, hogy a politikai emancipáció átnő az ember emancipációjába. De ki lehet itt egyedül az emancipátor? Marx azt feleli: a proletariátus. „A német emancipáció pozitív lehetősége” abban rejlik, hogy „alakul egy osztály radikális láncokkal, a polgári társadalomnak egy osztálya, amely nem a polgári társadalom osztálya, egy rend, amely valamennyi rend felbomlása, egy szféra, amely egyetemes jellegű egyetemes szenvedései által . . . , amely . . . az ember teljes elvesztése, tehát az ember teljes újranyerésével megnyerheti önmagát. A társadalomnak ez a felbomlása mint különös rend a proletariátus.”¹⁴⁴

Ezzel azonban feltárul a filozófia megszüntetésének és megvalósításának reális perspektívája is: ahová a proletariátus szükségszerűen szorul materiális létezése által, oda jutott el a filozófia is, a materialisztikusan megfordított, a tudománnyá lett dialektika és az antropológiai korlátokon túl vitt reális humanizmus a proletariátusban találják meg azt az erőt, amelynek mint fegyverekre van rájuk szüksége, s amely viszont előharcosukká, reális betetőzőjükké teheti magát. „Ahogyan a filozófia a proletariátusban találja materiális fegyvereit, úgy találja a proletariátus a filozófiában szellemi fegyvereit, s mihelyt a gondolat villáma alaposan beleütött ebbe a naív népi talajba, megtörténik majd a németeknek emberekké való emancipálása. A filozófia nem valósulhat meg a proletariátus megszüntetése nélkül, a proletariátus nem szűnhetik meg a filozófia megvalósulása nélkül. Ha minden belső feltétel teljesül, a német feltámadás napját hirdeti majd a gall kakas harsogása.”¹⁴⁵

VI. Az „Ökonómiai—filozófiai kéziratok“

A „Német—francia Évkönyvek”-nek csak első jelentős füzetje jelent meg. Marx világosan hirdette itt új világnézetét. A következő időszakot kitölti ennek a világnézetnek filozófiai, közgazdaságtani és történelmi területen való intenzív felépítése, elmélyítése. Ugyanakkor ebbe az időbe esik Marx első közvetlen érintkezése a munkásmozgalommal. 1844 áprilisa óta össze-

¹⁴³ Uo.

¹⁴⁴ i. h. 619/20.

¹⁴⁵ i. h. 620/621.

köttetésben van „Az igazak szövetségével” („Bund der Gerechten”). Nemso-
kára személyesen megismerkedik Proudhonnal is.

Tudományos működését Párizsban Marx a Francia Forradalom törté-
netének beható tanulmányozásával kezdi. E történelmi problémából kiindulva
és Friedrich Engelsnek a „Német—francia Évkönyvek” számára írt tanul-
mányától ösztönözve,¹⁴⁶ egészen röviddel azután hozzákezd mindenekelőtt
az angol polgári közgazdaságtannak hónapokig tartó tanulmányozásához.
Lemond a hegeli államfilozófia kritikájának eddigi formájáról, de a hegeli
filozófia alapjainak tanulmánya és bírálata párhuzamosan folyik a közgazda-
sági tanulmánnyal. Különböző tervek merülnek fel, hogyan találhatna az
új világnézet irodalmilag legjobban kifejezést; gyorsan váltakoznak, anélkül,
hogy végleges irodalmi elhatározásra kerülne sor. 1844. augusztus 28-ától
szeptember 6-áig azután Engels Angliából Németországba utaztatban Párizs-
ban időzik. Ezekben a napokban kezdődik Marx és Engels közvetlen együtt-
működése; megbeszélik első közös művüket s nemsokára hozzáfognak.
Ez a mű a „Szent Család”, a nagy leszámolás a német idealizmussal és ifjú-
hegeliánus epigonjaival.¹⁴⁷

Marx e munkában gazdag korszakában irodalmi dokumentumaiként,
elteltekintve kivonatoltól,¹⁴⁸ három füzet maradt ránk, amely részint a polgári
politikai gazdaságtannak, részint Hegel „A szellem fenomenológiája” c.
művének bírálatát tartalmazza: az „Ökonómiai—filozófiai kéziratok”
1844-ből.¹⁴⁹ Marx elmélyíti itt azt a zseniális ösztönzést, amelyet Engelsnek
az „Évkönyvek”-beli tanulmányából nyert: az immár materialistává lett
dialektika kategóriáit alkalmazza a közgazdaságtan problémáira, jobban
mondva: a gazdasági lét reális dialektikájában felfedi és megfogalmazza az
emberi életnek, az ember társadalmi fejlődésének törvényeit. Ez a dialektika
egyrészt leleplezi a kapitalista társadalom törvényeinek s ezzel együtt törté-
neti fejlődésének titkát; másrészt megmutatja a szocializmus lényegét, még-
pedig már nem mint elvont eszményi követelményt mint az utópisták,
hanem mint az emberiség történeti fejlődésének szükségszerű eredményét.

Itt ismét a hegeli filozófiával való számvetés az új módszertan kifejtésé-
nek szükségszerű kiindulópontja. Nem pusztán mint a dialektika eddigi — Marx
előtti — legfelsőbbrendű formájának bírálata ez. Hegel lényegét és jelentősé-
gét, történeti helyzetét is csak ez a klasszikus gazdaságtannal vont párhuzam
világítja meg teljesen, mint ahogy megfordítva azok a törvények is, amelyeket
a közgazdaságtan klasszikusainak megismerése a polgári tudomány számára
lehetséges legmagasabb fokon megközelített, csak a materialisztikusan fel-
fordított dialektika megvilágításában kapnak objektív értelmet, amely túl-
mutat a kapitalizmus szűkkörűségén, ellentmondásain és az olyan elméletek
korlátain, amelyek a kapitalizmust örökké szükségesnek, természetből adott-
nak fogják fel. A két bírálat tehát szorosan összetartozik, s ennek meg-
felelően Marx szervesen összekapcsolja őket.

Így keletkezik itt az alapja Marx meglepően sok későbbi formulázásának.
Mégpedig nemcsak a részletekben, hanem az egész reá jellemző módszertan-
ban, amelynek legérettebb formájáról Lenin azt mondja: „Marx nem hagyott

¹⁴⁶ A közgazdaságtan bírálatának körvonalai. MEGA I 2, 379 kk.

¹⁴⁷ MEGA I 3, 173 kk.

¹⁴⁸ i. h. 409 kk.

¹⁴⁹ i. h. 37 kk.

hátra 'Logikát', de hátrahagyta a 'Tőke' logikáját... A 'Tőkében' egy tudományra alkalmazta annak a materializmusnak logikáját, dialektikáját és ismeretelméletét, amely átvett mindent, ami Hegelben értékes volt és továbbfejlesztette azt."¹⁵⁰ Mindez, legalábbis csíráiban és kezdetekben, benne foglaltatik az Ökonomiai—filozófiai kéziratokban.

Ámbár tehát a Kéziratok külön-külön tárgyalják a közgazdaságtant és a filozófiát, e két kritika kölcsönösen megvilágítja egymást, mindenekelőtt azért, mert Marx energikusan rámutat a két klasszikus iránynak történetileg rokon helyzetére, mert mind a kettőben felismeri a polgárilag legmagasabb rendű ideológiai kifejezését a kapitalista társadalomnak minden ellentmondásával. A polgárság közgazdaságtani és filozófiai klasszicizmusára vonatkozóan a nagyság és a korlátok kritériuma Marx szerint abban van, kifejezik-e és mennyire fejezik ki nyíltan ezeket az ellentmondásokat — persze nem mindig tudatosan, persze gyakran az önellentmondás formájában —, vagy igyekeznek-e kikerülni ezeket az ellentmondásokat. (Emlékezzünk a polgári társadalom és állam szétválasztására és összekapcsolására vonatkozó marx-i kritikára a hegeli államfilozófia bírálatában.)

Ezzel Marx lerakja az alapot a történelmi materializmus közvetlen előfutárainak materialista-dialektikus kritikájához, olyan kritikához, amely élesen megkülönbözteti az igazságtartalmat és a tévedést az elődök elméleteiben s ugyanakkor megmagyarázza mind a két mozzanatot, levezetve őket történelmi-társadalmi alapjaik dialektikájából.

Hogy példát hozzunk erre: Engels 1844-ben még azt látja „zseniális vázlatában”, ahogyan „A közgazdaságtan bírálatának körvonalai” c. művét később Marx elnevezte,¹⁵¹ hogy a közgazdászok annál inkább távolodnak a becsületességtől, minél jobban közelednek a jelenhez; nála tehát Ricardo mélyebben áll, mint Smith.¹⁵² Marx helyreállítja itt a helyes történeti összefüggést, azáltal, hogy a közgazdaságtan fejlődését szorosabban összekapcsolja magának a társadalomnak lényegével és mozgásával. S épp ezzel sikerül neki tudatossá tenni a megismerésnek azt a haladó megközelítési folyamatát, amely ebben a fejlődésben végbemegy. „Nemcsak viszonylagosan nő a közgazdaságtan *cinizmus*a Smithtől Sayn keresztül Ricardóig, Millig stb., amennyiben az *ipar* következményei fejlettebben és ellentmondásosabban lépnek az utóbbiak szeme elé, hanem pozitív módon is mindig és tudatosan továbbmennek elődjüknél az embertől való elidegenedésben, de csak *azért*, mert tudományuk következetesebben és igazabban fejlődik. Mivel a magántulajdont tevékeny alakjában a szubjektummá teszik, tehát egyszerre teszik az embert a lényeggé és ugyanakkor az embert mint lénytelen lényt (als ein Unwesen) a lényeggé, azért a valóság ellentmondása teljesen megfelel annak az ellentmondásos lényegnek, amelyet elvként ismertek meg. Az *ipar* meghasonlott *valósága* igazolja *magában meghasonlott* elvüket, s éppenséggel sem cáfolja meg. Hiszen elvük ennek a meghasonlottságnak az elve.”¹⁵³

Ugyanakkor Marx megállapítja Hegelről, hogy a modern közgazdaságtan álláspontján van.¹⁵⁴ Miféle álláspont ez? James Millről szóló kivonatfűzeteiben Marx a következő meghatározást adja róla: „...Identikus tétel, hogy az

¹⁵⁰ Lenin, Filozófiai füzetek, i. h. 219.

¹⁵¹ Vorwort zu Zur Kritik der politischen Ökonomie. Berlin 1947. 14. l.

¹⁵² MEGA I 2, 381.

¹⁵³ MEGA I 3, 108/9.

¹⁵⁴ i. h. 157.

ember elidegenedik önmagától, s hogy ennek az elidegenedett embernek a társadalma: karikatúrája valóságos közösségének, igazi emberi életének (Gattungsleben), hogy tehát tevékenységét gyötrelmeknek, saját alkotását idegen hatalomnak érzi, hogy ő, teremtésének ura, e teremtés szolgájának tűnik fel. A közgazdaságtan mármost az ember közösségét, vagyis tevékeny emberi lényegét, a nem életét, az igazi emberi létté való kiegészülését a *cseré* és a *kereskedelem* formájában fogja fel... Látjuk: a közgazdaságtan a társas érintkezés *elidegenedett* formáját rögzíti meg a *lényeges* és *eredeti* s az emberi rendeltetésnek megfelelő formaként.”¹⁵⁵

A klasszikus politikai gazdaságtan tehát ideológiai kifejezése az emberi elidegenedésnek a kapitalista társadalomban. Marx azonban nem áll meg ennél az általános megállapításnál. Elismerve Smith és Ricardo érdemeit, a politikai gazdaságtan ellentmondását akként konkretizálja, hogy klasszikusai számára a munka *minden*, hogy az összes gazdasági kategóriákat helyesen a munkára vezetik vissza, de egyúttal olyan világot mutatnak, amelyben a munka hordozója, a munkás, *semmi*.

Ebből az álláspontból, ebből a belátásból, a munka centrális jelentőségének és egyben semmiségének ellentmondásos egységéből, vizsgálja mármost Marx a kapitalista társadalmat. Grandiózus képet ad a kapitalizmus meghasonlottságáról és ellentmondásosságáról. Megmutatja, hogy a kapitalizmusban folyó munka hogyan idegeníti el a munkást magától a munkától, az embert a természettől, az emberi nemtől, az embert az embertől. Minthogy az ember nem igenelheti a munkát kapitalista feltételek mellett — mint kényszermunkát —, minthogy nem jól, hanem szerencsétlennek érzi magát benne, minthogy a munka „nem szükséglet kielégítése, hanem... csak eszköz a rajta kívüli szükségletek kielégítésére,”¹⁵⁶ azért „már csak állati funkcióban, evésében, ivásában, nemzésében, legfeljebb még lakásában, csinosításában stb.... érzi magát szabadon cselekvőnek... emberi funkcióiban pedig (a munkában, amely magában az ember lényege, szemben az állattal — L. Gy.) állatnak. Az állati lesz az emberi, az emberi pedig az állati.”¹⁵⁷ Marx hozzáteszi: „Enni, inni és nemzeni stb. szintén igazi emberi funkciók ugyan. De az absztrakcióban, amely elválasztja őket az emberi tevékenységek egyéb körétől a végső és egyedüli végcélokká teszi, állatiak.”¹⁵⁸

Ámde a munkának ez a viszonya önmagához, a munkásnak ez a viszonya a munkához és feltételeihez — anélkül, hogy a közgazdaságtan ezt tudatosan felismerte volna — nem megmerevedett állapotként jelenik meg, hanem mint olyasmi, amit maga a munkás állandóan reprodukál. „A munka nemcsak árukat termel, termeli önmagát és a munkást mint *árut*, mégpedig abban az arányban, amelyben egyáltalán árukat termel... Minél jobban kidolgozza magát a munkás, annál hatalmasabb lesz az idegen, tárgyi világ, amelyet magával szemben teremt, annál szegényebb lesz ő maga, belső világa, annál kevesebb az övé, mint sajátja. Ugyanígy van a vallásban. Minél többet helyez az ember istenbe, annál kevesebbet tart meg önmagában. A munkás az életét helyezi a tárgyba; de most már ez az élet nem az övé, hanem a tárgyé. Minél nagyobb tehát ez a tevékenység, annál tárgyaltalanabb a munkás. Ami

¹⁵⁵ i. h. 536/37.

¹⁵⁶ i. h. 86.

¹⁵⁷ Uo.

¹⁵⁸ Uo.

létezése, s a természet az ember számára mint az ember létezése : gyakorlatilag lehetetlenné vált a kérdés egy idegen lény után, a természet és az emberek felett álló lény után — olyan kérdés, amely magában foglalja azt a vallomást, hogy a természet és az ember lényegtelen. Az ateizmusnak mint lényegtelen-ség tagadásának nincs többé értelme, mert az ateizmus isten negációja s e negáció által tételezi az ember létezését... A kommunizmus... azért a valóságos, a legközelebbi történeti fejlődés szempontjából szükségeszerű mozzanata az ember emancipációjának és újranyerésének.”¹⁸⁴

Innen nézve az elidegenedés legyőzése új, materialista távlatot kap. Az elidegenedés hegeli megszüntetésében látszatról, gondolati megszüntetésről van szó. Ez „a gondolt lényeg megszüntetése, tehát a gondolt magántulajdon megszűnik a morál *gondolataiban*”.¹⁸⁵ Marxnál ellenben, aki túl van Hegel idealizmusán, nem látszólagos, nem pusztán gondolati, hanem *valóságos* megszüntetésről van szó. „A magántulajdon *gondolatának* megszüntetéséhez teljesen elegendő a *gondolt* kommunizmus. A valóságos magántulajdon megszüntetéséhez valóságos kommunista akció szükséges.”¹⁸⁶ A magántulajdonnak ez a reális megszüntetése csak a valóságos gazdasági élet területén történhetik meg; mert minden más, pusztán gondolati elidegenedés, akár vallási, filozófiai stb., csak az emberi *belső tudatának területén* megy végbe, de a gazdasági elidegenedés a valóságos életé.¹⁸⁷

Ezzel Marx teljes tömörséggel megformulázta az anyagi lét elsőbbségét a tudattal, a gazdasági-társadalmi lét elsőbbségét a társadalmi tudattal szemben. Az itt hirdetett materializmus azonban, ellentétben Feuerbachéval, történelmi és dialektikus. Visszatükrözi a valóságos, gazdasági hajtóerők dialektikáját az emberiség fejlődésében s ezen az alapon a valóságos kommunista akciónak, a proletariátus forradalmának dialektikáját. A munkás azzal, hogy a kapitalista feltételek mellett folytatott munkában létrehozza önelidegenedését, létrehozza — mint a társadalomnak azt a részét, amely a legelviselhetetlenebbül szenved az elidegenedés miatt — önmagát is mint azt a növekvő, erősödő forradalmi erőt, amely kénytelen lesz az egész társadalmat megszabadítani az elidegenedéstől.

Publicisztikailag Marx forradalmi szempontjainak ez az „Ökonómiai — filozófiai kéziratok”-ban kivívott konkrétsága ebben az időszakban csak néhány rövidebb tanulmányban nyilatkozik meg, amelyet a párizsi „Vorwärts”-ben tett közzé. Különösen fontos közöttük leszámolása előbbi harcostársával, Rugéval, akivel közösen szerkesztette még a „Német — francia Évkönyvek”-et, aki azonban reménytelenül megállt a polgári, liberális állásponton. Marx ezekben az 1844-ből származó tanulmányokban¹⁸⁸ mély elemzését adja a sziléziai takácsfelkelésnek,¹⁸⁹ jellemzi Weitling első fellépését mint a tudatra ébredő német proletariátus impozáns megnyilatkozását.¹⁹⁰ S míg Ruge abban a leírásban, amelyet a takácsfelkelésről és a porosz kormánynak a német proletariátus ez első hatalmas megmozdulásával szemben tanúsított maga-

¹⁸⁴ i. h. 125.

¹⁸⁵ i. h. 166.

¹⁸⁶ i. h. 134.

¹⁸⁷ i. h. 115.

¹⁸⁸ Kritikai széljegyzetek „Poroszország királya és a szociális reform” c. cikkhez. i. h. 5 kk.

¹⁸⁹ Uo.

¹⁹⁰ i. h. 18.

tartásáról adott, liberálisan elmosódott elgondolását hirdeti „egy politikai lelkű szociális forradalomról”, addig Marx tömör és pontos meghatározásokat ad mind a forradalomról általában, mind különösen az előkészítendő német forradalom jellegéről. „Minden forradalom”, mondja Marx, „felbomlasztja a régi társadalmat, — ennyiben szociális. Minden forradalom ledönti a régi hatalmat: ennyiben politikai.”¹⁹¹ Emellett a szociális forradalom ha csupán egyetlen gyárvidéken folyik is le, az egésznek, az emberiségnek álláspontján van, „mert az ember tiltakozása az embertelenné tett élet ellen”,¹⁹² míg egy „politikai lelkű forradalom”, mint Ruge követeli, „e lélek korlátolt és meghasonlott természetének megfelelően, uralkodó kört” szervez „a társadalomban a társadalom rovására.”¹⁹³ Ezzel Marx a politikai és emberi forradalomnak a „Német — francia Évkönyvek”-ben kivívott megkülönböztetését újra konkrétizálja azon az új alapon, amelyre közgazdaságtani-filozófiai vívmányai a francia forradalom tanulmányozása és a proletárforradalmi mozgalom jelentőségébe való mély behatolása révén tett szert.

Marx mármost eljut ehhez a következtetéshez: „Egy politikai lelkű, szociális forradalom vagy képtelen összetétel, ha a 'porosz' (Ruge — L. Gy.), 'szociális' forradalmon nem-politikai jellegű forradalmat ért s mindamellett a szociális forradalomnak szociális lélek helyett politikai lelket kölcsönöz. Vagy pedig 'politikai lelkű szociális forradalom', nem egyéb, mint *körülírása* annak, amit egyébként *politikai forradalomnak* vagy *egyszerűen forradalomnak* neveztek.” De amilyen körülíró vagy értelmetlen a Ruge-féle koncepció, „éppolyan ésszerű egy *szociális lelkű politikai forradalom*. A *forradalom* általában — a fennálló hatalom *ledöntése* és a régi viszonyok *felbomlasztása* — *politikai* aktus. *Forradalom* nélkül azonban a *szocializmus* meg nem valósulhat. Szüksége van erre a *politikai* aktusra, amennyiben *pusztításra* és *felbomlasztásra* van szüksége. Ám ahol *szervező tevékenysége* kezdődik, ahol *öncélja, lelke*, ott a szocializmus ledobja *politikai* leplét.”¹⁹⁴

Egészen világosan mutatkozik itt már a „Kommunista kiáltvány” távlata, olyan polgári-demokratikus forradalom távlata, amely átnő a proletár-szocialista forradalomba.¹⁹⁵ A hegeli dialektika végleges meghaladásával és materialista megszüntetésével Marx egyúttal megtalálta a szilárd álláspontot mint proletár-szocialista forradalmár. S ettől fogva megkezdí Engelsszel együtt, s állandóan tevékenyen részt véve a nemzetközi proletár osztályharcban, a dialektikus és történelmi materializmus s a marxista politikai gazdaságtan felépítését.

¹⁹¹ i. h. 22.

¹⁹² i. h. 21/22.

¹⁹³ Uo.

¹⁹⁴ i. h. 22/23.

¹⁹⁵ Vö. különösen „Kommunista kiáltvány” i. h.